مركز دراسات الوحدة العربية

طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة

سوسيولوجيا الثقافة

المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة

الدكتور عبد الغني عماد

هذا الكتاب

سؤال الثقافة شغل السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين ولا يزال. وهم لطالما ردّدوا أن الثقافة هي لحظة ما بعد الطبيعة، ولأنها كذلك فهي طريقة في معرفة الأشياء وفي إدراكها. والمعرفة والإدراك يتمان من خلال إنتاج صور ذهنية تسبغ المعنى على الأشياء والظواهر، وتؤسس معايير لفهمها من خلال ترتيب العلاقة بين عناصرها بحيث تتّضح الغاية منها.

يهدف هذا الكتاب إلى طرح إشكالية الثقافة، ويستعرض أبرز المقاربات الأنثروبولوجية والإيديولوجية والسوسيولوجية التي تناولتها بالنظر والتحليل. وهو يتوقف عند تأثرها بظاهرة العولمة والتفاعلات الحادثة والمصاحبة لها بفعل التطور الهائل على صعيد تقنيات الإعلام والاتصال عموماً، والذي ازدادت أهميته مع مطلع هذا القرن الجديد بما لا يقارن مع ما كانت عليه الحال في القرن الماضي، ما يستوجب إعادة تحليل ظاهرة الثقافة، ودراسة كيفية اشتغال العناصر الثقافية وتفاعلها بعضها البعض.

د. عبد الغني عماد

- أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، وعميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية. له مؤلفات عديدة: **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة** (١٩٩٧)؛ **ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية** (٢٠٠١)؛ **عبء الآخر: صورة العدو في العقل السياسي الأميركي** (٢٠٠٤)؛ **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (٢٠٠٦)؛ **منهجية البحث في علم الاجتماع: الإشكاليات والتقنيات** (٢٠٠٨)؛ **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (تنسيق وإشراف) (٢٠١٣)؛ **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (٢٠١٣).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-766-7

سوسيولوجيا الثقافة

المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة

مركز دراسات الوحدة العربية

سوسيولوجيا الثقافة

المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة

الدكتور عبد الغني عماد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
عماد، عبد الغني
سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة/عبد الغني عماد.
٣٠٤ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٨٧ ـ ٢٩٨.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-766-7
١. الثقافة. ٢. الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية.
٣. التعددية الثقافية. أ. العنوان.
306

العنوان بالإنكليزية

Sociology of Culture: Concepts and Problematics...
From Modernity to Globalization

By Abdel Ghani Emad

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ٢٠٠٦
الطبعة الثانية: بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٨
طبعة ثالثة، مزيدة ومنقحة: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠١٦

المحتويات

خلاصة الكتاب

شغلت إشكالية الثقافة العقول واستقطبت الأقلام والمفكرين منذ أن كان الإنسان كائناً ثقافياً، نشأت حول هذه الإشكالية عمارة معرفية دشنها منظرون وفلاسفة ومفكرون أبدعوا نظريات وأسسوا مدارس ووضعوا مناهج للنظر والتحليل. ناقض بعضهم بعضهم الآخر ولا يزالون يبدعون ويضيفون ويراكمون إغناءً وتعميقاً، أو نقداً وتفكيكاً. ومع ذلك بقينا نحن العرب في موقع المتلقي وبالكاد نقرأ أو نتابع ذلك الإنتاج الضخم والمتنامي في عالم التنظير السوسيوثقافي والمعرفي. ما كتب في الغرب في هذا المجال غزير وغني، إلا أن المكتبة العربية تشكو الفقر والندرة عدا القليل من التراجم والمؤلفات والتي اكتفت في الغالب بالعرض والتكرار، دون النقد والتحليل، وغلبت عليها النزعة المدرسية ودوافع الحاجة الأكاديمية الملحة.

شكلت سوسيولوجيا الثقافة همّاً معرفياً طاغياً طيلة القرن الماضي وما قبله، وجعلت من حقلها مساحة حية للبحث والتحليل، وهي همّ أخذ بالتضخم، ومساحة أصبحت أكثر اتساعاً في عصر العولمة والمعلومات. فالمحددات التأسيسية لسوسيولوجيا الثقافة كانت الأكثر ثراء وغنى، طرحت فيها الأسئلة الصعبة، إلا أن إشكاليات عصر العولمة كانت الأكثر تحدياً بتداعياتها المعرفية وأبعادها الدلالية، طرحت فيها الأسئلة المستحيلة والتي تقع في دائرة اللامفكر فيه. وفي كلتا الحالتين حدثت انعطافات، وتأسست إشكاليات نتج منها «عقل» جديد أفصح عن نفسه بصورة إنسانية متعددة. وسوف نعرض في هذا الملخص أبرز المحاور التي تألف منها الهمّ الإشكالي لهذا الكتاب الذي يرصد المنطلقات، فيدرس المحددات التأسيسية، بدءاً بتشكيل مفهوم الثقافة وإشكالية التعريف، وهو يركز على اتجاهين واضحين في تلك التعريفات، وإن كان بينهما تنافس. ينظر أحدهما إلى الثقافة على أنها تتكون من المعتقدات والقيم والمعايير والرموز والأيديولوجيات وغيرها من المنتجات العقلية. أما الاتجاه الآخر فيربط الثقافة بنمط الحياة الكلي لمجتمع ما، والعلاقات التي تربط بين أفراده، وتوجهات هؤلاء الأفراد في حياتهم. دون أن يهمل ما في التعريفات الأخرى من عناصر مفيدة لضبط المفهوم والتي يمكن حصرها في مجالات ثلاثة:

- التحيّزات الثقافية.

- العلاقات الاجتماعية.

- أنماط وأساليب الحياة.

وهي عناصر مترابطة بعضها ببعض في الكل المركب للثقافة، وهي بهذا الشكل يمكنها أن تقدم فهماً للثقافة يربطها بأنماط الحياة المختلفة، ومن جهة أخرى يمكنها أن تفسر بقاء الثقافة واستمرارها ونموها وتغيرها، وآليات اشتغالها، وكيفية بقاء عناصر منها في الوقت الذي تفشل فيه عناصر أخرى بالاستمرار والنماء.

وحيث إن هناك مقاربات متنوعة لظاهرة الثقافة، ولكل منها محددات وتداعيات، بل حتى مناهج وتقنيات خاصة للنظر والتحليل، كان لا بد من تصنيف لهذه المقاربات، والقيام بنوع من الحفر المعرفي في كل منها. **المقاربة الأولى** التي توقف معها الكتاب هي المقاربة الأنثروبولوجية، وفيها يمكن الاستنتاج أن التعريفات ومنذ محاولة الإنكليزي إدوارد تايلور (١٨٣٢ ـ ١٩١٧)، كانت تتطور تبعاً لتطور الاتجاهات والمناهج والنظريات. ويمكن في هذا المجال رصد أربعة اتجاهات:

- **الأول** يقدم مقاربته من زاوية التاريخ الثقافي رسمه بواز وهرسكوفيتش الذي ألح على الاستمرارية التاريخية في الثقافة ودرس خصوصاً عملية المثاقفة.

- **الثاني** يقوم بمقاربة الثقافة من خلال علاقتها بالشخصية، وهو اتجاه رسمه سابير، وتتصل أعمال روث بنديكت ومارغريت ميد ولينتون بهذا الاتجاه الذي يُعنى بمجموعة القيم التي يتوق مجتمع حصين إلى ترسيخها في الأفراد المنتمين إليه.

- **الثالث** يعمد إلى مقاربة الثقافة بالرجوع إلى نظريات الاتصال الحديثة منطلقاً أساساً من النموذج اللساني، وأحسن تعبير عنه هو أعمال كلود ليفي ستراوس.

- **الرابع** استند إلى التحليل الوظيفي في مقاربة الثقافة والذي برز على يدي رائده مالينوفسكي.

أما المقاربة الأنثروبولوجية الجديدة بشكل عام فتركز على ظاهرة التثاقف والتي شغلت العديد من الأنثروبولوجيين، ومهدت أفكارهم إلى نشوء الإيثولوجيا الثقافية التي تفسر التباين بين الثقافات في إطار التنوع البيئي، كذلك فتحت الطريق نحو الأنثروبولوجيا الرمزية مع غيلفورد غيرتز الذي يقول إنه بدلاً من الاهتمام بما يقوله الأفراد عن ثقافتهم، يجب الاهتمام بالمعنى أو الرمز المصاحبين للممارسات الثقافية، لأنها منفصلة عن القواعد والعواطف والمعتقدات التي يتناقض بعضها مع بعض في كثير من الأحيان.

المقاربة الثانية التي يتوقف عندها الكتاب هي المقاربة الأيديولوجية، ولا شك في أن مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم شيوعاً، لكن معناه من أكثر المعاني إثارة للجدل. ومن ثم فهو أقل المفاهيم ثباتاً. فهو عند البعض مفهوم علمي وعند آخرين مبهم ومبتذل. الواقع أن المفهوم نفسه قد أصبح موضوعاً لعملية أدلجة واسعة.

منذ ماركس تطور مفهوم الأيديولوجيات حتى وسط الماركسيين، وبخاصة مع لويس ألتوسير الذي حاول التمييز بين الأيديولوجيا الكلية والأيديولوجيات الجزئية. وقدم أيضاً الإيطالي أنطونيو غرامشي آراء تجديدية هامة، ويمكن اعتباره صاحب مساهمة طليعية في التنظير الماركسي للبنى الفوقية وآليات اشتغالها، والتي تعرضت إلى إهمال واضح في كلاسيكيات الخطاب الماركسي. ولعالم الاجتماع كارل مانهايم مساهمة هامة، فهو مع اعترافه بضرورة تفسير الإنتاج الذهني على ضوء علاقته بالواقع، إلا أنه يعتقد أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية، وله في هذا أطروحة هامة.

يذهب الكتاب إلى تفكيك مفهوم الأيديولوجيا مع عبد الله العروي إلى ثلاثة معانٍ ومجالات:

- مجال الطرح السياسي.
- مجال الاجتماعيات.
- مجال الإيبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة.

والهدف من هذا التمييز هو التخفيف من حدة الغموض والالتباس والتي يعمل عليها أيضاً غي روشيه مقدماً قراءة يخلص بها إلى أن الأيديولوجيات ليست كل الثقافة بقدر ما هي عنصر من عناصرها، وهي ليست بالضرورة مرتبطة بالمجتمع الشامل، كما أراد ذلك ماركس جاعلاً من الأيديولوجيا نتاج الطبقة الاجتماعية المسيطرة، بل أصبح بالإمكان الحديث عن أيديولوجية جماعة جزئية. وهذا ما يفتح النقاش على موضوع «نهاية الأيديولوجيا» منذ أن أطلق ذلك ريمون آرون بداية الخمسينيات في كتابه الشهير **أفيون المثقفين**، وصولاً إلى دانييل بيل الذي يعتبر أن الأيديولوجيات القديمة قد أنهكت. وهو نقاش عاد بحدة مع صدور كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** للأمريكي فرنسيس فوكوياما، والذي دشّن تسعينيات القرن المنصرم بهذه الأطروحة المثيرة، فشاعت معه كتابة «النهايات»، والتي أول ما طالت مفهوم الأيديولوجيا.

المقاربة الثالثة هي المقاربة السوسيولوجية للثقافة. ورغم أن التعريف السوسيولوجي يشمل كل المقاربات إلا أنه أكثر تحديداً. وقد قام العديد من السوسيولوجيين بتفتيت الكليات الكبرى للثقافة إلى وحدات أطلق عليها «السمات الثقافية»، وهي تعمل ككليات متشكّلة من اعتمادات كبرى متفاعلة في ما بينها يطلق عليها «الأنماط الثقافية» (Cultural Patterns). فالسمات لا توجد في حالة عزلة بعضها عن بعض، بل تتّحد مع غيرها لتشكل نمطاً يعمل ككلّ متضامن. تدرس سوسيولوجيا الثقافة التشابهات داخل هذه الأنماط، وهو ما يطلق عليه «الأنماط العامة للثقافة». وترى بعض المدارس، ومنهم رالف لنتون أن حاجات الفرد هي دوافع السلوك الأساسية، ولذلك فهذه الدوافع هي المسؤولة عن تفاعل المجتمع والثقافة. ويحددها بثلاثة عناصر رئيسية صالحة لتفسير السلوك البشري وهي:

- الحاجة إلى الاستجابة العاطفية.

- الحاجة إلى الخبرة الجديدة.

- الحاجة إلى الأمن.

ومع ذلك تذهب سوسيولوجيا الثقافة في بعض أطروحاتها إلى أن أشكال السلوك المختلفة لا يمكن تفسيرها على أساس الحاجات الدافعة وحدها. فهذه الحاجات مجرد قوى ومحركات ودوافع. فالسلوك لا بد أن ينتظم ويتشكل في الوسط والبيئة التي يعيش فيها الفرد. وتنشأ «النظم الاجتماعية» انطلاقاً من هذا التصور الذي لا يفصل بين الحاجات ودوافعها والبيئة. ويرى مالينوفسكي أن أحسن وصف لأي ثقافة يجب أن يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية، وتحليل هذه النظم التي تأتلف فيها هذه الثقافة، سواء أكانت بدائية أم حديثة، ويمكن تحديدها بتسعة نظم (الأسرية ـ التربوية ـ الدينية ـ الأخلاقية ـ الجمالية ـ اللغوية ـ الاقتصادية ـ القانونية ـ السياسية). وفي كل مجتمع هناك نظم اجتماعية أساسية وفرعية، تشكّل مجتمعة ما يمكن أن نسميه التكامل الثقافي (Cultural Integration)، وفقدان هذا التكامل يؤدي إلى الاضطراب والفوضى.

المقاربة السوسيولوجية للثقافة حسب إميل دوركايم تعتبر أن النظم الاجتماعية ذات خاصية إلزامية تفرض نفسها على الأفراد وتجبرهم على طاعتها، وهذه الخاصية مستمدة من المجتمع ممثلاً في «العقل الجمعي»، ونظريته في هذا المجال تقوم على أساس التمييز بين التصورات الجمعية من التصورات الفردية، لأنه يرى أن الجماعة تفكر وتسلك وتشعر بشكل يختلف تماماً عن أفرادها إذا كانوا منفردين. وبالتالي فإن تحليل شكل ومحتوى الثقافة في مجتمع ما، مهما كان كبيراً أو صغيراً، ومهما بدا عليه من تجانس وبساطة، ينطوي على كثير من الصعوبات التي تفرض تحليل السمات الثقافية وما يختفي تحتها من خصوصيات، حتى يمكن فهم الثقافة في وحدتها وتكامل أجزائها. لذلك ينبغي دراسة هذه السمات في تكاملها رغم كثرتها وتعددها لأنها في النهاية ليست مستقلة أو منعزلة، بل هي تختلف وفقاً لأنساق القيم والنماذج الثقافية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك.

وقد قدم تالكوت بارسونز مفاهيم تحليلية متقدمة، صحيح أنها تطورت بداية رداً على تحديات الماركسية، إلا أنها بطرحها «الوظيفية البنيوية» قدمت نظرية عامة عن المجتمع، لا تبرر الرأسمالية، بقدر ما تقدم تفسيراً وفهماً لصعوبات الرأسمالية دون أن تدينها. والواقع أن بارسونز ترك بصمات واضحة في سوسيولوجيا الثقافة، ويتوقف الكتاب عن تحليلاته حول «الفعل» وأنساقه، وبخاصة أن هذه التحليلات هيمنت على الكتابات السوسيولوجية بالإنكليزية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أواسط الستينيات، ليقارن ذلك مع أطروحة بيار بورديو عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، والذي أيضاً كان لكتاباته التأثير الكبير. ويذهب بورديو إلى أن للمفاهيم صفة إجرائية، بمعنى أنها لا تحمل مضمونها وتكتسب معناها، إلا في إطار استخدامها في الواقع وفي إطار نظام معين من العلاقات. ولا جدال في أن بورديو قدم أدوات مفهومية جديدة لتحليل ومقاربة الظواهر الاجتماعية، مثل الحق، والعرف ومبدأ التمايز، والحس العملي، والرأسمال الرمزي، والبنية التفاضلية. وكان يرى أن طريقة فهم الواقع على أساس فهم العلاقات تعد الطريقة المثلى في علم الاجتماع.

ويلعب مفهوم «نظام الاستعدادات والتصورات» والذي يسميه بورديو الـ «Habitus» دوراً محورياً في مقارباته. وتتكئ لعبة المفاهيم عنده على عدة مفهومية غنية، تقوم باستيعابها والإضافة عليها، شأنه في ذلك شأن سابقيه الكبار. فقد استطاع توماس كون أن يثير نقاشاً واسعاً في الستينيات حين طرح نظريته التي تقوم على مفهوم الـ «باراديغم» (Paradigm) أو النموذج الإرشادي. والواقع أن هناك تقاطعات بين المفاهيم وبين عملية إنتاجها، وهو ما كشف عنه الكتاب في مقاربته لمفهوم بورديو حول الـ «Habitus» ومفهوم الـ «Paradigm» عند كون، ومفهوم «البيروف» (Beruf) الذي يمكن ترجمته بـ «النداء الداخلي» والذي استخدمه ماكس فيبر. ويمكن متابعة لعبة المفاهيم إلى ما لانهاية؛ فعناصرها يتكئ بعضها على بعض، متميزة بصفات توليدية وتراكمية، يعاد إنتاج عناصرها بصيغ تناسبية. ومع ذلك ثمة إشكال يطرح نفسه، بل تطرحه المقاربة السوسيولوجية للثقافة والتي يخلص إليها هذا المحور من الكتاب، وهو أنه بمقدار اقتراب هذه القراءات من الحتمية السلوكية تبتعد عن الاعتراف بأهمية الإدراك الإنساني لـ «البنى الموضوعية» وقدرته على صياغة وتشكيل بدائل لامتناهية. أما المعادلة النظرية التي تحل هذه الإشكالية فهي لا تزال مصدر قلق وتوتر، لأن الواقع لا ينفك عن مفاجأة الباحثين والمفكرين.

ثمة تساؤلات تبقى مصدراً للتوتر الثقافي، ومنها: كيف يعرف الناس ما يعرفونه؟ وكيف يدركون الأشياء ويفاضلون بينها؟ وكيف يبنى سلوكهم على ضوئها؟ تخبرنا معظم النظريات في العلوم الاجتماعية كيف يشرع الأفراد والجماعات في الحصول على ما يريدونه، لكن سوسيولوجيا الثقافة تسعى لكي تشرح لماذا يريدون ما يريدون فضلاً عن سلوكهم للحصول على ما يريدونه. إن المنطق السببي يدفع إلى تحليلات من نوع «من سوف يريد ماذا، ومتى، ولماذا؟» وبالتالي تتغير مقولة هارولد لاسويل الشهيرة.

ولا شك في أن تداعيات العولمة تتضمن مؤشرات على أن الاختلافات بين الأمم كما هي الاختلافات داخل الأمة الواحدة، لا تزال البؤرة المركزية لإشكالية الثقافة. ويمكن تسجيل الخلاصات التالية في هذا المحور:

- إن النسبية الثقافية هي إحدى أبرز السمات التي تميز الثقافات.

- إن التنوع الثقافي هو حقيقة سوسيولوجية سواء كان بين «مجال» ثقافي وآخر، أم بين الثقافات الفرعية.

- إن مفهوم التثاقف الذي استخدمته المدرسة الثقافية الأمريكية على نطاق واسع أصبح من الحقائق والديناميات الثابتة في «المجالات» الثقافية.

لذلك يعمد التحليل السوسيوثقافي إلى تفكيك «الموقف» وإعادته إلى جذوره من جهة، وتبيان آلية اشتغال العناصر الثقافية المتعددة وتفاعلها، والمفضية إلى كشف العناصر المضمرة أو المستورة، وعلى أهمية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي، إلا أن الأهم هو تحليل أشكال هذه العلاقة وآليات اشتغالها، فضلاً عن إبراز الوظيفة الاجتماعية لهذا الإنتاج،

وخصوصاً أن المنتجين «والفاعلين» يؤدون أدواراً قد يعونها وقد لا يعونها لمصلحة فئات أو طبقات أو سياسات معينة.

بعد تحليل المقاربات المختلفة، الأنثروبولوجية والأيديولوجية، والسوسيولوجية، تركز الدراسة على محددات الثقافة وخصائصها وآليات التفاعل الثقافي، فالثقافة قبل كل شيء هي نتاج اجتماعي وإنساني، وهي مكتسبة ونامية ومتغيرة، بل هي كلّ ونسيج متداخل. وهي أفكار وأعمال متباينة في المضمون ومتشابهة في الشكل، نسبية ومثالية، انتقائية وتراكمية، وآليات التفاعل تقوم على التبادل والتعاون، والتماثل والإلزام والصراع، وفي ضوء ذلك ينبغي إذاً التمييز بين أنساق الترابط الثقافي وآليات التفاعل من جهة وبين منطق الفاعلين ومشاريعهم وتماثلاتهم، ولكل منهما في التحليل السوسيوثقافي منطقه ومفاعيله ومساره.

وعلى خلفية ذلك تفتح الدراسة حول «المصادر» طارحة الأسئلة الصعبة. من أين تأتي الثقافة؟ أَمِنَ المجتمع؟ أم من التاريخ؟ أم من الدين؟ أم من عمليات التفاعل بين الأفراد وبينهم وبين البيئة؟ هل يكتسب الإنسان القيم والعادات والتقاليد أم ينتجها؟ هل يكتفي باكتسابها أم يضيف عليها ويعدلها؟ هل تأتي الثقافة من القيم والعادات أم أن القيم والعادات تأتي من الثقافة؟ مناقشة هذه الأسئلة في التحليل السوسيولوجي كانت ولا تزال مسألة إشكالية، وتخصص لها الدراسة محوراً هاماً، يعرض لدور الدين في إنتاج الثقافة وفي تفعيلها، كما يعرض لدور القيم، والعادات، والأعراف، والتقاليد، والشعائر، والطقوس، والتراث الشعبي، وخصائص كل منها لجهة الدور والفعل وآلية الاشتغال في العملية الثقافية.

تناقش الدراسة البعد الرمزي في الثقافة، وهي تنطلق في هذا المجال من أن القيم والمثل تتجلى وتظهر من خلال سلوك يمكن ملاحظته، بحيث تصبح النماذج الثقافية تعابير رمزية للقيم. وبصياغة أخرى يمكن القول إن انقياد السلوك الخارجي للنماذج والأنماط السلوكية السائدة يرمز إلى انتماء الشخص ـ الفاعل إلى نظام معين من مراقب القيم، وأي انتماء إلى القيم يرمز بدوره إلى الانتساب إلى مجتمع بعينه أو إلى جماعة معينة. لذلك يظهر عالم النماذج والقيم كعالم رمزي كبير، لا يمكن للتحليل السوسيوثقافي أن يتجاهله. ونحن لا نستطيع إدراك ذلك بالعين المجردة، لكثرة ما هي مغطاة بقشرة سميكة من الأيديولوجيا الرمزية، لكن سوسيولوجيا الثقافة قادرة على كشف الأمر باللجوء إلى تقنيات البحث الخاصة، كما في الأمثلة التطبيقية العديدة التي أوردها الكتاب، والتي تبين أن سبر أغوار الظاهرات الثقافية ليس بمستحيل سوسيولوجياً، بل هو ممكن في اتجاهين:

ـ **الأول** هو كشف الظاهرة في وعي الناس.

ـ **الثاني** من خلال كشف الظاهرة في ممارسة الناس.

الأسلوب الأول يكشف وعي الناس للظاهرة والذي غالباً ما يأتي أيديولوجياً ومعكوساً، والثاني يكشف النقاب عن حقيقة الممارسة ودلالاتها وأبعادها والتي غالباً ما تكون رمزية وغير مدركة.

ويطال التحليل السوسيولوجي في الكتاب إشكالية التغيّر الثقافي ودينامياته، بدءاً بالمفهوم الذي دشن استخدامه وليم أوجبرن ووصولاً إلى مختلف المقاربات التي ناقشت مسألة التغيّر الثقافي والعوامل المؤثرة في حدوثه؛ فللعوامل الإيكولوجية والطبيعية دور مهم في التغيّر الثقافي، وفي هذا كتابات كثيرة منها ما يعتمد مفاهيم المدرسة «الحتمية»، ومنها ما يعتمد مفاهيم المدرسة «الإمكانية». إلا أن البعض يركز على العوامل السكانية، كحجم السكان وتوزيعهم وتركيبهم ودور كل ذلك في إحداث التغيّر، ولا أحد ينفي دور «الاتصال» و«العزلة» في ذلك، لكن النقاش يدور حول فعالية هذا الدور وحدوده. ولعل العوامل الأيديولوجية هي من أكثر المسائل التي تحتمل النقاش في حدوث التغيّر الثقافي، ومع ذلك ثمة وجهات نظر وتحليلات بالغة الأهمية تناقش في هذا الأمر. كذلك في ما يتعلق بالعوامل التكنولوجية التي دار حولها نقاش وطرحت حول أهميتها نظريات هامة، تبقى العوامل الاقتصادية من أكثر العوامل التي استقطبت الأقلام والمفكرين، ولا تزال النظرية الماركسية أهم وأشهر النظريات التي فسرت ظواهر التغيّر في المجتمع. والخلاصة في التحليل السوسيوثقافي أن عوامل «التغيّر» لا يمكن تعليلها بعوامل «وحيدة» ولا حتى بالعامل «الأساسي». فالواقع يبين تساند عدة عوامل لإحداث التغيّر. قد تختلف قوة أحد العوامل تبعاً لاختلاف المرحلة والظروف، لذلك هي تتميز بالنسبية وهو ما تناقشه الدراسة في هذا المحور.

واكتمال الصورة يحتاج إلى دراسة ظاهرة الحداثة وما بعد الحداثة في إطار التحليل السوسيوثقافي، وهو ما يذهب إليه الكتاب الذي يتجاوز الحديث عن مؤشرات الحداثة وخصائصها إلى تحليل سياقاتها وأبعادها متوقفاً عند ما بعد المجتمع الصناعي وما بعد الحداثة. والواقع أن أهم ما في الحداثة أنها أنزلت الطبيعة عن عرشها وحولتها إلى «ثقافة»، إلا أن «ما بعد الثقافة» فعلت ما هو أكثر راديكالية بجعلها الثقافة «صنيعة ثانية» حين اتحد الشيء وصورته، بحيث لم نعد نعرف ما إذا كانت الثقافة هي التي تجعلنا نرى الشيء كما نراه أو أنه هو فعلاً بذاته هكذا؟ لقد انهار النموذج الكلاسيكي للحداثة وهو ما يناقشه الكتاب مع السوسيولوجي الفرنسي آلان تورين في أطروحته: «هل نستطيع أن نعيش معاً متساوين ومتنوعين؟» والذي يعبر فيه عن نظرة قلقة إلى المستقبل. يعبر تورين عن أزمة الحداثة وتحولاتها وهو بهذا يلتقي مع الأنثروبولوجي الإنكليزي إرنست غيلنر والذي أثارت أعماله الفكرية والنقدية كثيراً من النقاش. والاثنان كل منهما على طريقته ومنهجه يقدم إشكاليته التي تقود إلى أن العمارة الفكرية والعقلانية لمسيرة التنوير ومسار الحداثة محكومة بالتفكك والتشظي، والوصفة الخلاصية التي يقدمانها تلجأ إلى التسويات والحلول الوسطى، فتختار ديباجة تستند إلى قراءة نقدية لمجتمع الحداثة وتعمل على تنظيف المشروع الحداثي من التناقضات ومن الأوهام والاستحالات. وربما يكون صحيحاً أن مثل هذا النقاش في الغرب يبدو بعيداً من همومنا المباشرة، فنحن لم نفرغ من الكلام عن الحداثة ولا تزال الحرب دائرة بين أنصارها وأنصار التقليد، فما بالك بما بعد الحداثة؟ إلا أن متابعة الإنتاج الفكري العالمي لهذا النوع من الكتابات النقدية ككتابات جان فرنسوا ليوتار ودانيل بل وغيرهم الكثير الذين أصبحوا يشكلون تياراً

نقدياً جديداً لعالم جديد، ربما يكون غير واضح المعالم بعد، لكن أهم ما فيه أنه يقدم مقاربة جديدة تفتح الآفاق، وتدعو للتفتح الفكري، وبخاصة في المجتمعات التي يسود فيها التعميم والنمطية والانغلاق.

يطرح المحور الأخير من الكتاب إشكالية عصر العولمة ومسألة تزييف الثقافة وأدلجتها، مستعرضاً بطريقة نقدية ثلاثة نماذج، **الأول** يتمثل بما قدمه فرنسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ، **والثاني** يتمثل بأطروحة ألفين توفلر حول ثالوث المعرفة والعنف والثروة والتي أثارت سيلاً من النقاشات في الغرب على الرغم من أن غالبية مؤلفاته لم تترجم إلى العربية بعد، **والثالث** يتمثل بالأطروحة الشهيرة لصموئيل هنتغتون حول صدام الحضارات. واستعراض هذه النماذج الأكثر شهرة في الغرب في العقد الأخير من القرن المنصرم يستهدف من الناحية النقدية كشف الأبعاد الجديدة لإشكالية الثقافة في عصر العولمة، وهي أبعاد يمكن تفكيكها في التحليل النقدي السوسيوثقافي ودراستها من خلال مقترب اقتصادي وسياسي ومعرفي، حيث لم يعد بالإمكان تجاهل الترابط بين الثقافة والعولمة والتقانة.

والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم هل نقف على تخوم ثقافة عالمية تتجه نحو تعميم نموذجها أم أن الثقافات الوطنية والقومية لا تزال محتفظة بديناميتها ومستمرة في الممانعة والمقاومة؟ والكتاب يناقش هذه المسألة طارحاً الكيفيات التي تم تداولها للنقد والتحليل، مناقشاً العديد من الثنائيات التي هيمنت على الفكر العربي وهي تحاول الإجابة عن السؤال الصعب: كيف نخرج من هذه الدوامة ـ الأزمة دون أن نخسر ذاتنا فلا تذوب أو تستتبع أو تنغلق فتتحجر وتقبع في قلب التاريخ وتخسر المستقبل؟ إن مغادرة حقل الثنائيات هو مدخل ضروري لتجاوز الاختزال المتعسف الذي نمارسه في التعامل مع الإشكاليات؛ فثنائيات كالأصالة والمعاصرة والمثالية والمادية والذاتية والموضوعية والفرد والجماعة والحقائق والقيم والتغير والاستقرار والطوعية والجبرية، فضلاً عن لائحة تطول، هي في التحليل السوسيوثقافي مفيدة كتقسيمات نظرية، إلا أنها غالباً ما تؤدي إلى اخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. لقد حطمت تكنولوجيا المعلومات الكثير من الثنائيات التي كانت تحجب عنا طيف «الرماديات» التي اتسع مداها ليشكل فضاءات ترسم مسارات اتصال وتفاعل جديدة في المعنى والمدلول. وربما لم نتنبه بعد إلى أن فكر العصر لم يعد فكراً خطياً، لقد كان هذا في الماضي أما اليوم فهو على خلاف ذلك، حيث تسيطر عليه النقلات الفجائية ومسارات التفكير المتوازية والمتداخلة، وأصبحت بالتالي تكنولوجيا المعلومات قادرة على تخليص الفكر الإنساني من ميكانيكية التفكير الخطي.

يترتب على ما سبق تساؤل يطرح نفسه بحدة حول إمكانية تفكك واندثار الثقافة. وما يخلص إليه الكتاب أن الثقافات قد تتفكك بكيفية ما وتفقد مكانتها العالمية، بل حتى المحلية إذا بدأت تدخل في فلك ثقافة جديدة تستقي منها قيماً لا صلة لها بها. فالثقافة في المحصلة هي وعي واستجابات لمتطلبات واقع تسيطر عليه وتتحكم به ويكون هو نفسه جزءاً منها. وإذ لم يكن كذلك

تصبح بالضرورة وعياً بالعجز وإدراكاً للقصور. يعني هذا أن من يخلق الوقائع والتاريخ هو الذي يفرض القيم المرتبطة بسلطته، وبالتالي تكون الهيمنة الثقافية محصّلة العملية الثقافية لا علتّها. وما يميز الهيمنة الثقافية الراهنة عن «هيمنة» الثقافات القديمة الكبرى، أنها مدعمة بمزيج التكنولوجيا الصريحة والأيديولوجيا المضمرة، وأنها تحمل رؤية تشوبها «العنصرية الثقافية» والتي يطلق عليها إيثيان بالبيار «العنصرية التفاضلية»، وهي عنصرية دونما عنصر، تلعب فيها الثقافة دور «البيولوجيا» في العنصرية الكلاسيكية. وبالطبع ليس الموقف الثقافي، كنظرية تباين اجتماعي، أقل «جوهرية» من نظيره الحيوي البيولوجي. في المحصلة لا يكتفي الموقف بإلحاق ثقافات «الآخر» بل يسعى إلى تعديلها شكلاً ومضموناً. لذلك هو من حيث لا يدري يشعل فتيل النزعات الأصولية القومية والدينية، وهو وإن وصّف نفسه كحامل لثقافة الحرية والإنسان الحر، لكنه في الواقع أسير النزعة الإثنوسنترية والتقانة الشمولية حتى وإن لم يدع ذلك.

نشوء ثقافة ما في التحليل السوسيولوجي واضمحلالها ليسا أمراً اعتباطياً أو إرادياً، إنه أمر مرتبط دوماً بعوامل موضوعية. لذلك لم تنشأ عبر التاريخ إلا «ثقافات كبرى» محدودة، وقليل منها أتيح له أن يطور منظوماته العملية والأخلاقية والعقلية والروحية، ويصل بها إلى مصاف الحضارة العلمية. وكثير منها فقدَ بعد ذلك الشروط الموضوعية الآيلة إلى الاحتفاظ بهذا التفوق على كل المستويات. هذا يعني أن الثقافة ليست ماهيّة ثابتة، أو معطى جامداً، إنما هي محصلة حقل تفاعلي، يرسم علاقة توتر دائمة بين الوعي والواقع، بين الذات والموضوع، بين الحاضر والمستقبل والحلم والإمكان. قد تنجح الثقافة في تجاوز هذا الجدل عبر الإضافة والإغناء دون التضحية بأحد طرفيه، وقد تذبل وتضمحل متى تعمق الانفصال بين الوعي والواقع، وتتحول بالتالي إلى طقوس وشعائر وفولكلور يكتفي بتغذية الذاكرة.

تقديم

سؤال الثقافة شغل السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين ولا يزال. وهم لطالما ردّدوا أن الثقافة هي لحظة ما بعد الطبيعة، ولأنها كذلك فهي طريقة في معرفة الأشياء وفي إدراكها. والمعرفة والإدراك يتمان من خلال إنتاج صور ذهنية تسبغ المعنى على الأشياء والظواهر، وتؤسس معايير لفهمها من خلال ترتيب العلاقة بين عناصرها بحيث تتّضح الغاية منها.

ولماذا يحتاج الإنسان إلى معايير ورموز للعقل والسلوك؟ لسبب بسيط وهو أن السلوك لا يحدث إلا إذا كانت هناك غاية للفعل ومعنى له. الأفعال الغريزية لا تحدث من خلال غايات ذهنية مدركة وواعية، إنها بواعث ذات غايات متعلقة بالوجود البيولوجي والحاجات العضوية، لذلك لا ثقافة خارج المجتمعات الإنسانية. فالإنسان يمتلك عقلاً مبدعاً استطاع به أن يغادر حقل الأفعال الغريزية خلاف غيره من الكائنات، تجاوز لحظة الطبيعة إلى ما بعدها، إلى الثقافة التي تعطي معنى لكل ما حوله. هنا تكمن جينات الثقافة الأولية، حيث القدرة على السلوك المجاوز والمفارق للفعل الغريزي. واختلاف الثقافات الإنسانية مرجعيته اختلاف المعاني والغايات التي يتصورها العقل الجمعي الإنساني في أزمنته وأمكنته المختلفة وتفاعله واستجاباته المتعددة.

كيف ينشأ الاختلاف والتنوع والصدام، والثقافة مصدرها واحد هو تفاعل الإنسان مع الواقع؟ المشكلة أن الواقع متنوع، واستجابات الإنسان وتفاعله وإدراكه لهذا الواقع مختلفة. وهو ينشئ شبكة من المعاني والرموز و«طرق التفكير والشعور والعمل» كما يقول دوركايم ليحدد غايته وسلوكه، لكن المشكلة الأعمق أن «الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه» كما يقول ماكس فيبر. وهذا التمسك يولد الانحياز لما يصنعه من معانٍ وطرق تفكير، وهو ما يدفعه إلى منحها صفة السمو والقدسية في كثير من الأحيان ناسياً مرجعيتها وأصلها ونسبها، كونها حصيلة تفاعله مع الواقع. وهذا الواقع دائم التغير والتحول مما ينفي الثبات أو الجمود عن أي ثقافة. هذا هو أساس الاختلاف بين الثقافات الذي يولد التمايز ومفاهيم الهوية والخصوصية والتمركز حول الذات.

أن تكون الثقافة في البدء إدراكاً للعالم وللأشياء، فهذه بداية طبيعية. أن تكون صوراً ذهنية تنشأ بواسطة الاتصال والتفاعل ثم تصبح كلاً متكاملاً من طرق التفكير والشعور والعمل كمحصلة للوعي بالعالم والأشياء، والتكيف معه وتحقيق شروط البقاء فيه، فهذه هي لحظة ما بعد الطبيعة، حيث بدأ فيها الإنسان صانع التاريخ، في الانتقال إلى بناء النظام الاجتماعي من قلب النظام الطبيعي، وعملية البناء وإعادة البناء في شكل جديد هي المرحلة التي تمثل الانعطاف نحو الحالة الأرقى والتي تتمثل في تكييف العالم والأشياء وإخضاعها، وإعادة بنائها في حلّة جديدة.

هذه الدينامية تعني أن الإنسان كائن ثقافي بقدر ما هو فاعل اجتماعي: يدرك، يتفاعل، يفعل. والفعل هو ذروة الإفصاح المادي عن الإرادة الإنسانية. ولأن الأمر كذلك لا يمكن إدراك طبيعة الثقافة دون رؤية هذا التلازم بين التصور الذهني والفعل العملي. من هنا التميز بين الثقافة والمعرفة، حيث تحتوي الأولى الثانية وتنتقل بها إلى حقل الواقع المعاش.

سؤال الثقافة هذا شغل العقول منذ بداية القرن، واستقطب الأقلام والمفكرين، ونشأت حوله عمارة فكرية دشنها منظّرون أبدعوا نظريات وأسسوا مدارس ووضعوا مناهج للنظر والتحليل، ومع ذلك بقينا على هامش هذه الورشة، نكاد لا نقرأ أو نتابع ما يحدث في عالم التنظير السوسيوثقافي والمعرفي. ورغم غزارة ما كتب في الغرب في هذا المجال، إلا أن المكتبة العربية تكاد تكون خاوية إلا من بعض التراجم المتناثرة وبعض المؤلفات النادرة التي اكتفت بالعرض دون التحليل والنقد، بدافع الاختصاص والحاجة الأكاديمية والجامعية. والأخطر من ذلك أن غالبية الكتابات التي تناولت الموضوع وقعت أسيرة الفخ المنهجي للرؤية التي غلّبت التحليل الاقتصادي والسياسوي. وهكذا جرى تسييس الثقافة وأدلجتها، بحيث أصبحت مجرد فائض تكميلي هدفه التنويع والتبرير، وليس التحليل والتفسير والنقد وإعادة التشكيل. لقد اكتشفت غالبيتنا متأخرةً مع خواتيم القرن العشرين أن هذا القرن الآفل لم يكن قرن الاقتصاد والسياسة فحسب، بل قرن الثقافة والصراع الحضاري أيضاً.

يستهدف هذا الكتاب طرح إشكالية الثقافة ويستعرض أبرز المقاربات الأنثروبولوجية والأيديولوجية والسوسيولوجية التي تناولتها بالنظر والتحليل، وهو يتوقف عند تأثرها بظاهرة العولمة والتفاعلات الحادثة والمصاحبة لها بفعل التطور الهائل على صعيد تقنيات الإعلام والاتصال عموماً، والذي ازدادت أهميته مع مطلع هذا القرن الجديد بما لا يقارن مع ما كانت عليه الحال في القرن الماضي، ما يستوجب إعادة تحليل ظاهرة الثقافة، ودراسة كيفية اشتغال العناصر الثقافية وتفاعلها بعضها مع بعض.

والكتاب لا يكتفي بالعرض والتحليل، بل يعتمد أيضاً النقد والتفكيك لكل إشكالية من الإشكاليات التي تتركز حولها محاور البحث في علم الاجتماع الثقافي. وهو إذ يعرض المقاربات المتعددة والتعريفات المختلفة، فإنه يخلص إلى مناقشتها ونقدها طارحاً إشكالية تأصيل الثقافة من خلال مفهوم «النمط» وصولاً إلى أطروحة مالينوفسكي الوظيفية والتي تتضمن مفهوم «النظم الاجتماعية»، وإميل دوركايم وأطروحته في «العقل الجمعي» وصولاً إلى مفهوم «النسق» عند

تالكوت بارسونز في إطار المنظومة المعرفية التي قدمها، بالإضافة إلى مفهومي «الحقل الثقافي» و«الرأسمال الرمزي» اللذين قدمهما السوسيولوجي الفرنسي بيار بورديو كأداة مفهومية ومنهجية جديدة لتحليل ومقاربة ظاهرة الثقافة. ويخلص من خلال هذا العرض النقدي إلى كشف «لعبة المفاهيم» من خلال المقارنة التفكيكية لأبرز المفاهيم السوسيوثقافية الرائجة، مثل مفهوم الـ«Hubitus» أو النزوع الشخصي الاجتماعي لبيار بورديو، ومفهوم «البيروف» (Beruf) عند ماكس فيبر، والنموذج الإرشادي عند توماس كون، مما يمهد للقول بأن الاختلاف في المقاربات ليس إلا انعكاساً جدلياً للبنى المعرفية المتعددة، ونتاجاً للمنظومات الفكرية التي أنتجتها، وحصيلة للفاعلين الاجتماعيين في أزمنتهم وأمكنتهم وتكيفهم مع الواقع، ما يطرح بقوة نسبية هذه المقاربات على اختلافها.

يناقش الكتاب محدّدات الاجتماع الثقافي وخصائصه وآليات التفاعل محاولاً إعادة النظر ببعض المسلمات، باعتبار الثقافة متغيرة، نسبية ونامية، وباعتبارها أفكاراً بقدر ما هي أعمال، متباينة في المضمون متشابهة في الشكل، وباعتبارها انتقالية وانتقائية وتراكمية. وهذه الخصائص تفعل فعلها سوسيولوجياً من خلال آليات التبادل والتعاون والتطابق والإلزام والصراع، وهي عمليات تجري في الحقل الثقافي فعلاً، لكنها لا تحصل على الإطلاق خارج منظومة معرفية تضفي عليها المعنى والجدوى، وبالتالي تختلف الاستجابات حولها بين منظومة وأخرى.

داخل كل منظومة شبكة مرجعية تلعب فيها القيم والمعتقدات الدينية، بالإضافة إلى العادات والأعراف والتقاليد فضلاً عن التراث الشعبي، دوراً وظيفياً وبنيوياً في تفعيل عملية التفاعل الثقافي وجعله أكثر دينامية، وبخاصة مع تنامي الأبعاد الرمزية للثقافة ووظائفها الظاهرة والمضمرة وتنوعها، بل تسرب هذه الأبعاد إلى مناحٍ عديدة من العلاقات المعاشة التي يمارسها الفاعل الاجتماعي دون إدراك أو وعي في كثير من الأحيان.

تحليل العمليات الثقافية وآلياتها وكيفية اشتغالها يفتح الباب لمناقشة محور آخر في الكتاب يدور حول ديناميات التغير الثقافي وإشكالياته، فيناقش أبرز العوامل المؤثرة في حدوث التغير والتي تعكس اتجاهات ومدارس فكرية متعددة ومتعارضة لا تزال تثري النقاش بحواراتها المستمرة حول أولويات أي من هذه العوامل مجتمعة، أو أحادية التأثير لعامل واحد منها، سواء أكان عاملاً طبيعياً أو سكانياً أو أيديولوجياً أو تكنولوجياً أو اقتصادياً، واعتبار بقية العوامل مجرد متغيرات تابعة. يتّصل التحليل في هذا المحور إلى مناقشة ظاهرة الحداثة وما بعد الحداثة، كأحد أبرز التغيرات الثقافية المفارقة للمجتمع التقليدي، لجهة المفهوم والسياق، ولجهة المؤشرات والمتغيرات، عارضاً بشكل تحليلي ونقدي ظاهرة ما بعد الحداثة التي لا تزال تثير في الغرب كثيراً من النقاش من خلال ما تقدمه من رؤى نقدية وعدة مفهومية جديدة في تفكيكها لظاهرة الحداثة. يتواصل التحليل في هذا المحور مع أفكار عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين وعالم الاجتماع الإنكليزي، التشيكي الأصل، إرنست غيلنر في موضوع الحداثة حيث يعبر كل منهما عن نظرة قلقة لمستقبل الحداثة

ومجتمعات ما بعد الصناعة، فيتحدث الأول عن تفكك الحداثة، ويذهب الثاني إلى القول بتشظّي الحداثة، لكن أياً منهما لا ينقلب عليها، بل يلجأ كل على طريقته إلى تقديم «وصفة» تلجأ إلى التسويات والحلول الوسطى، فتختار ديباجة تستند إلى قراءة نقدية لمجتمع الحداثة، وتعمل في الوقت نفسه على تنظيف المشروع الحداثي من التناقضات ومن الأوهام والاستحالات. وهذا ما يبيّن بوضوح أن التغير الثقافي والاجتماعي بحد ذاته دينامية فاعلة لا تتوقف ما بقيت الحياة حقلاً للفاعل الاجتماعي، حتى في الغرب الذي صنع حداثته ويناقش في «ما بعدها»، في الوقت الذي لم نصنع فيه حداثتنا بعد ونناقش ما قبلها.

يقدّم الكتاب في إشكاليته الأخيرة مقاربة سوسيولوجية تكشف آليات الأدلجة والتسييس لظاهرة الثقافة في عصر العولمة من خلال تفكيك وتحليل أبرز ثلاث أطروحات معاصرة في هذا المجال، **الأولى** لفرنسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ، والثانية لألفين توفلر حول تحول السلطة وثالوث المعرفة والعنف والثروة في إطار قراءاته المستقبلية التي دشنها بسلسلة كتابات أثارت كثيراً من النقاش، والثالثة لصموئيل هنتغتون حول صدام الحضارات. تكشف المقارنة آليات الخطاب الثقافوي الأيديولوجي الجديد، من خلال تحليل المحتوى وتفكيك النصوص وكشف عمليات التنميط والتعميم التي يلجأ إليها. يتواصل التحليل مع رسم خريطة العولمة ثقافياً ورصد العلاقة الناشئة بين المثلث المعرفي الجديد المتمثل بالعولمة والتقانة والهيمنة، والذي أخذت أضلاعه تتسع على طريقة الموجات الغامرة التي تهدد «الآخر» الثقافي في صميم وجوده وهويته، ما يضع الثقافة أمام منعطف جديد، ومحدّدات جديدة، ويخلق أمامها حقولاً ودينامياتٍ ما كانت متوفرة من قبل.

يريد الكاتب أن يقول إن هذا القرن هو قرن التوتر والحيرة والقلق حيث الثقافة أصبحت، بكيفية ما، قادرة على الافتراس أيضاً.

بقي لنا بعد هذا التقديم أن ننبّه إلى أن القراءة المجتزأة أو الانتقائية للكتاب سوف تضعف من ترابط موضوعاته وإشكالياته، فقد اعتمدنا منهجياً مقاربة منظومية معرفية، تعتمد التحليل التتابعي (Sequential Analysis)، تبدأ بالتعامل مع الثقافة كمنظومة كلية وكشبكة من المفاهيم والممارسات، وتنتهي بقراءة تفكيكية ونقدية تكشف الأبعاد السوسيولوجية لتمثلاتها في الواقع المعاش. لذلك فالقراءة التكاملية ضرورية لامتلاك الخلفية النظرية واكتمال الطرح المنهجي.

أما الشكر والامتنان فأقدمه لأسرتي التي سرق منها هذا الكتاب كثيراً من الوقت، ولزوجتي تحديداً لإسهامها المتواصل وملاحظاتها القيمة في صناعة الكتاب منذ أن كان مخطوطة أولية، ولتدقيقها اللغوي وتخفيضها من بعض اللوازم الأسلوبية، والشكر أيضاً لابنتي رندة التي قامت بتدقيق بعض الترجمات والمصطلحات، وفتحت أمامي مجالات جديدة على مواقع الإنترنت، هذا العالم الجديد الذي يزخر بالمعلومات. وإلى طلابي في الدراسات العليا والمعهد العالي للدكتوراه، الذين أثروا العديد من المحاور بالنقاش، وأثبتوا جميعاً أن الحكمة والمعرفة ليستا حكراً على الكبار.

تبقى الإشارة إلى أن صدور الطبعة الثالثة من هذا الكتاب، تضمنت فائدة مضافة بالنسبة إلي؛ فهي أتاحت لي فرصة إغناء التحليل ومراجعة بعض المفاهيم والخلاصات، وإضافةِ بعض المباحث، في ضوء التطورات التي حدثت في المجال الثقافي والأكاديمي، فضلاً عن المناقشات التي أثارها هذا الكتاب حين صدوره، وهي كانت بمنتهى الثراء والعمق. الشكر موصول أيضاً للزملاء والباحثين الذين تفاعلوا مع مضمون الكتاب والإشكاليات التي طرحها.

الفصل الأول

الثقافة وإشكالية التعريف والنشأة

إن قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة هي أهم خاصية تميّزه عن باقي المخلوقات. فالعادات والتقاليد والأفكار التي يشارك فيها أفراد المجتمع والتجارب التي يمر بها الإنسان تستقر في أعماقه، ويستخدمها المجتمع جيلاً بعد جيل ويحولها إلى قيم وتراث جماعي.

ولكل مجتمع ثقافته الخاصة التي يتّسم بها ويعيش فيها، كما أن لكل ثقافة ميزاتها وخصائصها ومقوماتها المادية التي تتألف من طرائق المعيشة والأدوات التي يستخدمها أفراد المجتمع في قضاء حوائجهم، والأساليب التي يضعونها لاستخدام هذه الأدوات. فأدوات الصيد والزراعة والقتال أدوات ثقافية، والأزياء وأسلوب الترفيه أيضاً أشكال ثقافية، وكلها عرضة للإغناء والزيادة والتعديل بفعل التطورات التي يتعرض لها المجتمع. وللثقافة أيضاً مقوماتها المعنوية والتي تتمثل في مجموع العادات والتقاليد التي تسود المجتمع والتي يتوارثها أفراده جيلاً بعد جيل، مثل القانون أو العرف الذي يحكمهم أو القيم والقواعد الأخلاقية التي تحدد طبيعة العلاقات بين بعضهم البعض.

وبما أن الإنسان كائن اجتماعي، فإن سلوكه يصدر في أشكال وأنماط منتظمة، فيها شيء من الاطراد والتواتر. وفي ملاحظتنا لكيفية ممارسة الإنسان شؤون حياته اليومية، وما يتطلبه ذلك من ألوان النشاط، نجد أن بعضها يتكرر بالصورة نفسها تقريباً. إن ملاحظة هذه الأنماط السلوكية، وإن كانت لا تعني الاتفاق التام بين سلوك الناس في المجتمع، إلا أنها تعني أن هناك عناصر مشتركة في هذا السلوك يمكن تجريدها.

والواقع أن صفة الاطراد والتواتر في الظواهر الإنسانية تشكل حقائق لا يمكن التغاضي عنها، فلولا ملاحظتها ودراستها لما نشأت العلوم الاجتماعية، ولما تأتى الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين تمثّل خصائص سلوكية تميز علاقات الناس ومعاملاتهم في حياتهم المشتركة. وقد عني الباحثون بدراسة هذا التواتر والاطراد في السلوك الإنساني وفي الحياة الجماعية، واستخدموا لذلك ثلاثة مفاهيم، ما زالت تفعل فعلها كمتغيرات أساسية وهي: المجتمع (Society) والثقافة (Culture) والشخصية (Personality).

وقد استقطب هذا المثلث المفاهيمي (المجتمع ـ الثقافة ـ الشخصية) اهتمام الباحثين والأكاديميين ولا يزال. ولم يقتصر هذا الاهتمام على فرع من العلوم الإنسانية بحد ذاته، بل شمل مختلف الاختصاصات. وإن كان علم النفس يركز على الشخصية مثلاً، لكنه لا يهمل أثر الثقافة والمجتمع فيها، وكذلك الأمر مع الأنثروبولوجيا التي تركز على الثقافة، لكنها تتعامل معها في المؤثرات الاجتماعية المختلفة. إن العلاقة وثيقة بين المفاهيم الثلاثة، وهذا ما يركز عليه السيوسيولوجي، فالتفرقة بينها هي مسألة نظرية، ذلك أن الظواهر التي تعبّر عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع.

فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، وعناصر المجتمع الأولى هي الأفراد، والفرد كائن اجتماعي، والمجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة، وفيه تتكوّن شخصية الإنسان وتحمل سِماته. وعليه فإن الثقافة طريق خاص ومتميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها. إنها تعتمد على وجود المجتمع ومن ثم تمده بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه، بدائية أكانت أم حديثة.

إن الفرد في المجتمع قد يتفق مع بعض الناس في كل شيء، كما قد يتفق مع بعض الناس في بعض الأشياء، وقد لا يتفق مع أحد في أشياء أخرى. تلك هي مظاهر الاختلاف والاتفاق بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، والتي تعود إلى الأسلوب الذي يعتمده الناس في حياتهم والذي يعتمد بشكل أساسي على طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع، فضلاً عن عوامل أخرى تتعلق بالبيئة الطبيعية المحيطة. من هنا تبرز أهمية الثقافة كعنصر لا غنى عنه في الدراسة التي تهدف إلى التعرف بالحياة الاجتماعية للناس وبالتالي تفسيرها وفهمها.

أولاً: الكلمة والمفهوم

لم تشهد كلمةٌ ازدهاراً وانتشاراً ككلمة الثقافة، وليس هناك مفهوم أكثر تداولاً واستخداماً كمفهوم الثقافة، ومع ذلك يبقى الغموض والالتباس متلازمين كلّما طرح الموضوع للنقاش. وهناك بحوث تخصصت في رصد نشأة المفهوم وتطوره من الناحية التاريخية، وأخرى ركزت على الجانب المعرفي. وقد أحصى عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان كروبير (A.L.Kroeber) وكلوكهون (C. Kluckhohn) ما لا يقل عن ١٦٠ تعريفاً للثقافة قاما بفرزها على سبعة أصناف: وصفية وتاريخية وتقييمية وسيكولوجية وبنيوية وتكوينية، وجزئية غير كاملة.

وقد اكتسبت كلمة ثقافة (Culture) معناها الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (Cultes) لكنها في القرن السابع عشر كانت تعبر عن «فِلاحة الأرض»[1]، ومع القرن الثامن عشر اتخذت منحى يعبر عن التكوين الفكري عموماً، وعن التقدم الفكري للشخص بخاصة، وعما يتطلبه ذلك من عمل، وما

(١) الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ط ٥ (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨)، ص ٦.

ينتج منه من تطبيقات. هذا هو المعنى الموجود في المعاجم الكلاسيكية. ولكن انتقال الكلمة إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أكسبها لأول مرة، وقبل رجوعها إلى فرنسا، مضموناً جماعياً. فقد أصبحت تدل بخاصة على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة[٢]. أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة «حضارة».

ومع ذلك فإن مفهوم الثقافة سوف يمر بتحوّل آخر عند انتقاله من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية، وقد قامت بهذه الاستعارة الأنثروبولوجيا الإنكليزية وتحديداً مع تايلور صاحب أشهر تعريف للثقافة، والذي أخذه أوائل علماء الأنثروبولوجيا الإنكليز والأمريكان أمثال سمنر (Sumner) وكلر (Keller) ومالينوفسكي (Malinouski) ولوي (Lowie) وفايسلر (Wissler) وسابير (Sapir) وبووا (Boas) وبنديكت (Benedict).

وصلت الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة إلى الحد الذي عرفّت فيه نفسها كعلم للثقافة. وفي الوقت الذي كان يتم فيه التمييز في بريطانيا بين الأنثروبولوجيا الطبيعية (دراسة تطور ونمو جسم الإنسان) وبين الأنثروبولوجيا الاجتماعية، كان الأمريكيون يقابلون بين الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيات الطبيعية.

وفي أوساط علماء الاجتماع الأمريكيين تم اعتماد مصطلح الثقافة بشكل سريع، ونخص منهم سمول (Small) وبارك (Park) وبرغس (Burgess) وعلى الأخص أوغبرن (Ogburn).

وحيث إن رواد علم الاجتماع الكبار أمثال كونت (Comte) وماركس (Marx) وفيبر (Weber) ودوركايم (Durkheim) لم يستخدموا مصطلح الثقافة كمفهوم بشكل واسع، فقد أدى هذا إلى انتشاره البطيء. وفي اللغة الفرنسية كان استخدامه أكثر بطئاً، ففي الوقت الذي تشمل فيه قواميس اللغة الإنكليزية جميعها على تعريف سوسيولوجي أو أنثروبولوجي للثقافة غالباً ما يكون شديد الوضوح، فإن نظير ذلك كان غير متوافر حتى في طبعات القواميس الفرنسية الأكثر حداثة. ولا شك في أن ذلك يعود نوعاً ما إلى أن علم الاجتماع الفرنسي كان لفترة طويلة لا يزال مصبوغاً بصبغة مصطلحات دوركايم الخاصة[٣]. ولم يُصبح اصطلاح «الثقافة» شعبياً في فرنسا، بتأثير من علم الاجتماع الأمريكي، إلا بفضل الجيل الجديد من علماء الاجتماع الفرنسيين، هذا الجيل الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية.

لعل هذه اللمحة التاريخية عن تطوّر استخدام مصطلح الثقافة تساعد في تحديد المفهوم الذي أُخذ من اللغة الفرنسية ثم أعيدت ترجمته من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية، وكان يضاف إليه في كل مرة مضمون جديد، سواء بطريق التعميم أم بطريق القياس، دون أن يفقد معناه الأصلي،

---

(٢) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨٥)، ص ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

وإنما يكتسب معانيَ جديدة تكون دائماً أكثر بعداً عن المعنى الأول. فمن «فِلاحة الأرض» كما كان يعني في اللغة الفرنسية القديمة، إلى المعنى السوسيولوجي في اللغة الفرنسية الحديثة هناك من غير شك فرق شاسع، كان ثمرة تطوّر شق طريقه بصورة يمكن أن نسميها متكاملة وبدون تقطّع أو انقطاع[٤].

وإذا كانت كلمة «الثقافة» (Culture) الثقافة قد مرت بهذه التطوّرات فإن كلمة المثقف هي كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية (Intellect) ومعناها العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل عندما يستعمل وصفاً لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل (مثل قولنا نشاط عقلي أو فكري). أو بالروح (كقولنا الحياة الروحية).

أما الكلمة في اللغة العربية فهي لا تحيل على الفكر أو الروح. إن لفظ «الثقافة» الذي هو ترجمة لكلمة «Culture» الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فِلاحة الأرض»، إنما هو لفظ لا نكاد نعثر له على أثر في الخطاب العربي القديم، وهو اسم مفعول من «ثقف» بمعنى حذق. جاء في لسان العرب: «ثقف الشيء ثقْفاً وثِقافاً وثُقُوفة: حذقه. ورجل ثَقْفٌ وثِقِفٌ: حاذقٌ فهِمٌ». ولم يرد فيه لفظ مثقف. أما لفظ «الثقافة» فقد ورد كمصدر، بمعناه: الحذق: «وثقف الرجل ثقافة: أي صار حاذقاً خفيفاً». وقد استعمل ـ ولكن بندرة ـ في هذا المعنى، معنى الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية[٥].

إذاً فـ «الثقافة» التي يحيل عليها لفظ «مثقف» في خطابنا المعاصر ليست هي كما تفهم في الخطاب العربي القديم، وليست هي بمعناها في اللغات الأوروبية القديمة. لقد تطور استخدام الكلمة إلى أن أصبحت مفهوماً له دلالات معرفية خاصة، وأبعاداً سوسيولوجية متعددة.

لا شك في أن أقدم التعريفات وأكثرها ذيوعاً حتى الآن هو تعريف الأنثروبولوجي الإنكليزي إدوارد تايلور (E.B. Tylor) (١٨٣٢ ـ ١٩١٧) والذي قدمه في كتابه **الثقافة البدائية** عام ١٨٧١م، والذي يذهب فيه إلى التعريف التالي: «**الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع: هي كلّ مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معي**»[٦]. إن هذا التعريف الذي هو أقرب إلى الوصف، نقل الثقافة إلى مستوى الوقائع الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في فترة زمنية محددة، كما يمكننا تتبع تطورها وهذا ما فعله تايلور نفسه.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٥) محمد عابد الجابري، «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية،» في: أحمد صدقي الدجاني [وآخرون]، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، إعداد أنيس صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٠.

(٦) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1871).

ومنذ ذلك الحين طرحت العشرات من التعريفات بحيث أصبحت القائمة طويلة جداً. وقد جمع هذه التعاريف وصنفها وانتقدها كروبر وكلوكهون. وجدير بالذكر أن عدداً كبيراً من هذه التعريفات لم يكن موفقاً أو محظوظاً. ويمكن القول إن هذا التعدد والتنوع في تعريف الثقافة إنما يعكس في حقيقته تعدد الخلفيات والأطر الاجتماعية والمعرفية التي ينطلق منها هؤلاء الباحثون في تحديدهم وتعريفهم للثقافة. وبالتالي فإن أغلب هذه التعريفات بقيت أسيرة المنظومة الفكرية للباحث وعكست طبيعة انتماءاته واهتماماته.

ويمكننا أن نقول من دون مبالغة إن هناك أكثر من مئة وستين تعريفاً للثقافة، لعلماء ينتمون إلى تخصصات مختلفة منها الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والطب العقلي والاقتصاد والسياسة والجغرافيا، من الطبيعي أن يركز كل عالم يمثل تخصصاً معيناً على محكّات معينة، وأن يعطي ثقلاً لظواهر من الثقافة دون أخرى، بحسب ما ينصرف إليه اهتمامه النابع من تخصصه[٧].

ولعل أبسط التعريفات وأحدثها تعريف روبرت بيرستد الذي ظهر في أوائل الستينيات والذي يعتبر **«الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في مجتمع»**[٨]. إلّا أن تعريف غي روشيه أكثر شمولاً وعمقاً، وهو استفاد قبل وضعه من كل التعاريف الأخرى ويقدمه على الشكل التالي: **«الثقافة هي مجموعة من العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق صيغت تقريباً في قواعد واضحة والتي اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص - تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً، من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة»**[٩]. ومن الواضح أن هذا التعريف استعان بصيغة دوركايم الموفقة جداً «طرق التفكير والشعور والعمل» وهي صيغة أكثر شمولاً وتركيباً من تعداد تايلور. ومن جهة أخرى فإنها أكثر وضوحاً من صيغة «طريقة في الحياة» (Way of Life) والشائعة في كثير من التعريفات. والأهم من ذلك أن هذا التعريف سيتيح لنا أن نلقي الأضواء على الخصائص الأساسية التي يتفق علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على الاعتراف بها للثقافة.

ولا بد من الإشارة إلى بعض التعريفات ذات الطابع الشمولي والتي لا ترتكز على جانب واحد فقط من جوانب الثقافة. فالتعريف الماركسي للثقافة من هذا النوع، فهو يعتبرها شاملة **«كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها، التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ»**. ويمتاز هذا التعريف بأنه يحدد بوضوح أهم مكونات الثقافة، فهو يرى أن الثقافة ظاهرة تاريخية، كما

---

(٧) سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي، ط ٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٤.

(٨) Robert Bierstedt, *The Social Order; an Introduction to Sociology*, 2nd ed. (New York, McGraw-Hill, [1963]).

(٩) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ١: الفعل الاجتماعي، ص ١٩٨.

أنه يربط بين الثقافة والمجتمع الذي تنشأ فيه، ويعطي تفسيراً لنشأة الثقافة وتغيّرها على الرغم من أنه يغلب التفسير المادي والبعد الطبقي للثقافة..

ويتميز تعريف كروبير وكلوكهون الشمولي بأبعاد جديدة فهو يعتبر أن **الثقافة تتكون من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمنتقل بواسطة الرموز، والتي تكوّن الإنجاز المميز للجماعات الإنسانية، والذي يظهر في شكل مصنوعات ومنتجات. أما قلب الثقافة فيتكوّن من الأفكار التقليدية (المتكوّنة والمنتقاة تاريخياً) وبخاصة ما كان متصلاً منها بالقيم. ويمكن أن نعد الأنساق الثقافية نتاجاً للفعل من ناحية، كما يمكن النظر بوصفها عوامل شرطية محددة لفعل مقبل**(١٠). ومن الواضح أن هذا التعريف يمتاز بأنه أكثر شمولاً من التعريف الماركسي، إذ يضم أيضاً النظرة السيكولوجية للثقافة، والنظرة البنيوية لها، وتظهر الأولى في قولهما بأن الثقافة مكتسبة، أما الثانية فتبرز من خلال نظرتهما للثقافة كنماذج من السلوك.

كذلك يمتاز هذا التعريف بأنه يهتم بدينامية الثقافة وكيفية انتقالها، ويفسر نشأتها، ولا يهمل أن الثقافة إذا ما اختزلناها لوجدنا أنها نتاج رموز وأفكار. وهذا عدا عن إبرازه للصلة بين الثقافة والشخصية(١١). وهذا يعني أن الثقافة من خلق الإنسان من ناحية، كما أنها تحدد سلوكه وأفعاله من ناحية أخرى، ولا يهمل هذا التعريف الجانب التاريخي وأهمية القيم بصفة خاصة.

ثانياً: ثنائية الحضارة/الثقافة

استقطبت هذه الثنائية كتابات كثيرة، وقد احتلت فرنسا وألمانيا صفوفها الأمامية. وعندما ظهر كتاب الفيلسوف الألماني أوزوالد شبنغلر (O. Spengler) **انحطاط الغرب** غداة هزيمة الأمبراطوريات المركزية، حظيَ بنجاح فوري. والفكرة الأساسية لدى شبنغلز هي أن الغرب قد تخطى مرحلة «الإبداع في الثقافة» إلى مرحلة التفكير العلمي والرفاه المادي المسمى «حضارة» ولذا فإن مستقبل الغرب لن يكون سوى الانحطاط.

هذه الفكرة القاتمة رفضها المفكرون الفرنسيون، ولا سيَّما لوسيان فيفر في الموسوعة الفرنسية التي نشرها بدءاً من سنة ١٩٣٠. أما المؤرخ وعالم الاجتماع الإنكليزي أرنولد توينبي (A. Toynbee) فإنه يخص في كتابه دراسة التاريخ كلمة حضارة بالدلالة على ابتكارات اجتماعية ذات قدر من الاتساع. وعنده أن أفريقيا السوداء، بهذا الاعتبار، عرفت ثقافات، لكنها لم تعرف حضارات. وعلى هذا يمكن القول بوجود حضارة صينية، لكن لا توجد سوى ثقافة لدى الأسكيمو. لذلك هو يميز بين «الثقافات الكبرى» التي هي حضارات (وهي عنده إحدى وعشرون حضارة تضاف إليها

---

(١٠) A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture; a Critical Review of Concepts and Definitions*, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer, Vintage Books; no. V-226 (New York: Vintage Books, 1952), p. 357.

(١١) الساعاتي، الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي، ص ٥٣.

خمس حضارات بائدة أو متحجرة)، و«الثقافات» التي هي «ينبوع الحضارات» أي الثقافات المبدعة المنتجة[١٢]. يختلف الباحثون حول العدد الكلي للحضارات التي وجدت عبر التاريخ. كويجلي يناقش بأن هناك ست عشرة حالة تاريخية واضحة وثمانيَ أخرى من الحالات غير المؤكدة. أما شبنغلر فيحدد ثماني حالات كبرى. ماكنيل يطرح للنقاش تسع حضارات في التاريخ كله. باجباي أيضاً يرى تسع حضارات كبرى أو إحدى عشرة إذا تميزت اليابان والأرثوذكسية عن الصين والغرب. برودل يحدد تسعاً. وروستفافي سبع حضارات كبرى معاصرة[١٣]. تعكس هذه الاختلافات في التحديد لعدد الحضارات الارتباك المنهجي في تحديد المفهوم، وعجزه عن تمييز مفهومي الثقافة والحضارة تمييزاً واضحاً.

لقد أسهمت البلدان الغربية كلها في هذا النقاش، وعالج بنديتو كروتشه (B. Croce) الفيلسوف الإيطالي ووزير التربية المشكلة بوجه خاص في كتابه **الثقافة والحياة الأخلاقية**. وذهب دونزو كورتيز (D. Cortes) في إسبانيا منذ منتصف القرن الماضي إلى أن الثقافة والحضارة تمثلان مرحلتين، والثقافة هي التي تسبق الحضارة، لكن الحضارة لا يتبعها انحطاط، كما كان يرى شبنغلر، بل على العكس، **الحضارة** صعود نحو الحضارات.

لا شك في أن المناقشة التي دارت حول الثقافة والحضارة آلت إلى تشتت الأفكار في الغرب خلال الثلاثين سنة الأولى من القرن الماضي، بقي خلالها الاستخدام الفرنسي لكلمة حضارة (Civilisation) يشمل مختلف أبعاد التقدم، فكرية أكانت أم مادية، مقابل النزعة الألمانية التي نحت نحو التمييز بين الثقافة بمعناها الروحي والفكري والعلمي وبين الحضارة بمعناها المادي.

وقد فرّق مبتدع صيغة «سوسيولوجية الثقافة» ألفريد فيبر بين الحضارة «على أنها جملة المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية وبالتالي تلك التي يعترف إنسانياً بصلاحياتها ويمكن تناقلها» وبين الثقافة «على أنها جملة من العناصر الروحية والمشاعر والمثل المشتركة التي ترتبط في خصوصيتها بمجموعة وزمن معينين»[١٤].

على العموم لم يعِر علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع أي اهتمام لهذا التمييز الذي بدا لهم تمييزاً وهمياً وموصوماً بصورة خاصة بثنائية غامضة، مستوحاة من المعارضة الخاطئة بين الروح والمادة، بين الإحساس والعقلنة، بين الأفكار والأشياء. إن الغالبية العظمى من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيات تتجنّب استعمال مصطلح «حضارة» أو تستخدم مصطلح ثقافة بمعنى حضارة، وتعتبر الاثنتين (ثقافة وحضارة) من الممكن أن تحل إحداهما محل الأخرى. وهكذا فإن الإثنولوجي

---

(١٢) لويس دوللو، **الثقافة الغربية وثقافة الجمهور**، ترجمة عادل العوا، زدني علماً، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٠)، ص ٣٣.

(١٣) صموئيل هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، نقله إلى العربية مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ١٠٩.

(١٤) لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، ص ٧.

الفرنسي كلود لفي ـ ستراوس يتحدث عن «الحضارات البدائية متبعاً في ذلك مثل تايلور الذي على الرغم من إعطائه أحياناً للاصطلاحين معانيَ مختلفة، إلا أنه كان يستعمل التعريف الواحد نفسه للثقافة وللحضارة[١٥].

ومع ذلك قد نجد عند بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين التمييز التالي: فبعضهم يستخدم مصطلح «حضارة» لكي يشير إلى مجموعة من الثقافات الخاصة التي بينها تشابه أو أصول مشتركة، وبهذا المعنى يتحدث البعض عن الحضارة الغربية التي تنضوي تحتها الثقافات الفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية والأميركية إلخ.. أو حين يتحدث البعض عن الحضارة الأميركية والتي انتشر نمط الحياة الخاص بها في ثقافات الشعوب الأخرى. وكذلك حين الحديث عن الحضارة العربية وفي إطارها ثقافة لبنانية ومصرية ومغربية..

وهكذا نرى أن مفهوم الثقافة يرتبط وفق هذا الاستعمال بمجتمع معين ومحدد الهوية، في حين أن مصطلح «حضارة» يستخدم ليشير إلى مجموعات أكثر اتساعاً وأكثر شمولاً في المكان والزمان.

أما البعض الآخر فيستخدم مصطلح «حضارة» للدلالة على المجتمعات التي بلغت درجة عالية من التطور، وتتصف بالتقدم العلمي والتقني والتنظيم المدني والتعقيد في التنظيم الاجتماعي، وهذا الاستعمال يعود بنا إلى أصل الكلمة بمعنى حضر أو تحضر في مواجهة البداوة والترحل، وهكذا يؤدي هذا الاستخدام إلى مفهوم تطوري، وهو يتضمن بالوقت نفسه شحنة من الأحكام التقويمية التي حملها معه مفهوم «الحضارة» فترة زمنية طويلة[١٦]. لذلك نلجأ في العلوم الاجتماعية الآن إلى تعبيرات مثل: التصنيع والنمو والتحديث والثقافة. وعليه فإن هذا الاتجاه يفيد أن كل حضارة ثقافة بمعنى ما، ولكن ليست كل ثقافة حضارة.

في كل الأحوال ورغم محاولة مفكري القرن التاسع عشر الألمان وضع تفرقة صارمة بين الحضارة والثقافة، من خلال التأكيد على أن الحضارة تشمل العوامل المادية والتقنية، والثقافة تحتوي على القيم والمثاليات والخصائص العقلية والفنية الأخلاقية العليا للمجتمع، إلا أن هذه التفرقة لم تحظ بالقبول في أماكن أخرى من العالم. وعلى الرغم من أن بعض الأنثروبولوجيين عكسوا العلاقة واستوعبوا الثقافات على أنها خصائص للمجتمعات البدائية، بينما المجتمعات الأكثر تعقيداً، والمتقدمة والديناميكية، تمثل الحضارات، إلا أن هذه الجهود للتمييز بين الثقافة والحضارة لم يكتب لها النجاح ولم تنل نصيبها من التعميم خارج ألمانيا. بل يوجد اتفاق عام مع برودل الذي يذهب إلى أنه «من المضلل أن نأمل على الطريقة الألمانية في فصل الثقافة من أساسها الحضارة». إن كلاً من الحضارة والثقافة يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر، وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة. كلاهما يتضمنان «القيم والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير، التي تعطي لها

(١٥) روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام (١٩٨٥)، ص ١٣٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما أهمية وأولوية[١٧]. الحضارة بالنسبة إلى برودل: «فضاء»، «مساحة ثقافية»، «إنها توليف من خصائص وظواهر ثقافية». ويعرّفها «والرشتاين» بأنها سلسلة متميزة من العادات والبناءات والثقافة ذات الشيوع الواسع بشقيها المادي والمعنوي، والتي تشكل نوعاً من الكيان التاريخي، والذي يتعايش في آن واحد مع مظاهر أخرى متنوعة من هذه الظاهرة»[١٨].

بينما الحضارة بالنسبة إلى دوركايم ومُوس هي «نوع من البيئة الأخلاقية أو المعنوية تضم في جنباتها عدداً معيناً من الأمم، تمثل فيها كل ثقافة قومية فقط شكلاً معيناً من الحضارة ككل»[١٩].

أما شبنغلر فالحضارة عنده هي «المصير المحتوم للثقافة.. وهي أكثر الحالات الظاهرية والاصطناعية التي تكون أجناس من البشرية المتطورة قادرة عليها.. إنها عصارة الشيء في حالة الكينونة يتبعه الشيء في حالة الصيرورة»[٢٠]. يتبين من مختلف وأهم التعاريف أن الثقافة هي الموضوع المشترك في التعريف بأي حضارة.

إذاً الحضارات هي كيانات ثقافية ذات معنى، ليس لها حدود قاطعة أو بدايات ونهايات دقيقة. فالشعوب تستطيع، بل هي تقوم في غالبية الأحيان بإعادة تجديد ثقافتها التي تتفاعل وتتداخل مع ثقافات أخرى، لذلك نادراً ما تكون الفواصل أو الحدود في ما بينها جادة، إلا أنها مع ذلك موجودة بكيفية خاصة. تنهض الإمبراطوريات وتؤول إلى الأفول، وكذلك الحكومات والدول، إلا أن الحضارات تبقى وتتغلب على التقلبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بل حتى الأيديولوجية.

وبينما تبقى الحضارات طويلاً، فهي تتطور، إنها دينامية، هي تنهض ثم تأفل، وهي تتلاقى وتنقسم، كما يعلم دارسو التاريخ، وهي أيضاً تختفي وتدفن في رمال الزمن.

ثالثاً: أصل الثقافة ونشأتها

البحث في أصل الثقافة كخاصية مميزة للجنس البشري يقتضي دراسة وافية لعلم السلالات البشرية المقارن، والأنثروبولوجيا وعلم العادات، وبالتالي متابعة كل عنصر من العناصر الثقافية المكتسبة، وتتبع توزيع هذا العنصر على العصور المبكرة التي توصل العلم إلى الكشف عن بعض صورها.

(١٧) Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, translated by Richard Mayne (New York: A. Lane; Penguin Press, 1994), pp. 4-5.

(١٨) Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*, Studies in Modern Capitalism = Etudes sur le capitalisme moderne (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991), p. 215.

(١٩) Emile Durkheim and Marcel Mauss, «Note on the Notion of Civilization,» *Social Research*, vol. 38 (1971), p. 811.

(٢٠) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson, 2 vols. (New York: A. A. Knopf, 1926-1928), vol. 1: *Form and Actuality*, p. 31.

والرأي السائد حتى الآن عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يؤكد أن الكائنات الإنسانية هي الوحيدة بين المخلوقات جميعها القادرة على خلق ثقافة وتأكيدها. وعلى الرغم من محاولة بعض الباحثين الكشف عن جوانب أو جذور ثقافة في عالم الحيوان الأقل شأناً من ثقافة الإنسان، فإن هذه المحاولات كان يرد عليها دائماً بأنه لم توجد جماعة حيوانية تملك «لغة شفوية» (Verbal Language)، على الرغم من أن عديداً من الحيوانات تمارس حياة اجتماعية، ولها أيضاً «تنظيم اجتماعي»، وهذا ما نعرفه عن البناء المركب لجماعة النحل والنمل، فإن هذا الشكل من التنظيم لا يقوم على ثقافة، بل يقوم على الغريزة.

ونلاحظ عند الحيوانات الثديية (The Mammals)، كجماعة الشمبانزي ـ أو عند أية جماعة أخرى، أنها أقل مرتبة من الإنسان في قدرتها على التعلم بين الصغار والكبار. إن هذا التعلم يقوم على أساس التقليد والمحاكاة والخبرة المباشرة، وليس على أساس انتقال الخبرة عن طريق الاتصال اللغوي أو استعمال الرموز. وهي أيضاً لا تملك القدرة على الاكتشاف والاختراع بسبب تميّزها بذاكرة محدودة (Limited Memory). وحتى تلك التي يدربها الناس على بعض الأنماط الحركية، يتبين أنها سرعان ما تهملها وتنساها بمجرد ظهور أنشطة جديدة، ذلك أن عملية تراكم الاختراعات (The Accumulation of Inventions) التي تقوم على بناء قوي من العناصر الثقافية والمادية تفوق قدرتهم المحدودة. كذلك لا تقدر هذه الجماعات على الكلام الذي يعتبر بمثابة العمود الفقري في نقل الثقافة، والتي هي غالباً ما توجد من خلال عملية التواصل. وهي العملية التي تنعدم عند الحيوانات الخرساء (Speechless).

ولا بد من أن يرافق عملية نقل السلوك خارج نطاق الوراثة البيولوجية نشوء وسائل للاتصال بين الأفراد. وما من شك في أن الحيوانات اللبونة، وحتى الطيور، يتفاهم بعضها مع بعض عن طريق الحركات والأصوات. والقردة بخاصة تتفوه بأصوات متنوعة للتعبير عن حالاتها العاطفية، وتتجاوب قردة أخرى لدى سماعها هذه الأصوات وترد عليها بتعابير عاطفية مماثلة (الصراخ عند الخوف أو الغضب). هذه الأصوات والاستجابات العاطفية تلعب دوراً بارزاً في نقل السلوك. ومع ذلك يبدو من النادر أن تتعمد الحيوانات تعليم حتى صغارها، مع أنه بإمكان أي شخص أن يستشهد بأمثلة لما يمكن أن يعتبره شبيهاً بعملية التعليم، إلا أن الحقيقة تبدو في أن معظم حالات نقل السلوك ناتجة من التقليد. والقدرة على التقليد تختلف اختلافاً بيّناً تبعاً لاختلاف الأنواع والأعمار[٢١].

ويرى لنتون أن مجمل سلوك الفرد يتكون من ثلاثة عناصر هي: سلوك غريزي في الفرد، وسلوك هو حصيلة خبرته، وسلوك تعلمه من أفراد آخرين. وذهب الكثيرون إلى أن السلوك الإنساني مدين بمعظمه إلى ثالث هذه العناصر، وأن السلوك الحيواني مبني بالدرجة الأولى على العنصرين الأولين. والمعلومات المتوافرة لدينا عن النسبة الحقيقية لكل عنصر من هذه العناصر في سلوك الحيوان قليلة جداً. ومع قدرة الفرد على التعلم، فإن الغرائز هي أهم ما يُنتفع منه في المراحل

(٢١) رالف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٦٤)، ص ١٠٥.

الأولى من وجوده قبل أن تتاح له الفرصة للتعلم[٢٢]. فالغرائز هي التي تجعله يتخطى متاعب الفترة الأولى، فترة تكيّفه مع بيئته، وبعدها تصبح الغرائز عبئاً عليه، أكثر مما تكون له عوناً، ذلك أنها تحد من مدى التكيف الممكن في السلوك. ومما لا شك فيه أن خط الاتجاه الرئيسي في نقل السلوك المتعلم بين الأفراد هو ذلك الخط الممتد من الوالدين إلى النسل.

إن أعضاء كل جيل يقتبسون عادات والديهم، وينقلونها إلى صغارهم ويُدخلون عليها زيادات أو تعديلات تبعاً لما ينبع من خبراتهم الخاصة. فتركيب جسم الفرد وسلوكه الغريزي يورثان بيولوجياً، في حين أن معظم سلوكه المتعلم يورث اجتماعياً. وقد ازدادت هذه الوراثة الاجتماعية وأصبحت في الإنسان تلعب دوراً رئيسياً مهيمناً في تكييف تصرفات الأفراد. وليس للإرث الاجتماعي عند الحيوانات حتى الآن تعبير يدل عليه، أما عند الكائنات البشرية فيُسمى الإرث الاجتماعي «ثقافة»[٢٣].

ومن العبث أن نحاول سرد جميع الأشياء التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، يكفينا أن نقول إنه لا وجه للمقارنة من حيث النوع والثراء، ولا من حيث القابلية لمتابعة التقدم والإغناء. فالإرث الاجتماعي للإنسان استمر ينمو كماً، ومن المحتمل أن يستمر هذا النمو ما بقي الإنسان محتفظاً بمعدّاته العقلية الراهنة، ولا يبدو الأمر كذلك في الإرث الاجتماعي للكائنات الأخرى.

وثقافة الإنسان هي في المحصلة من صنعه، لأن الموارد الطبيعية من معادن وأنهار وغابات لا قيمة لها إلا إذا فكّر فيها الإنسان وأدخلها في وعيه، ثم بدأ يتعامل معها مبتدعاً وسائل لاستغلالها وتكييفها حسب أغراضه ومطالبه. لقد كان الاكتشاف والاختراع دائماً المنطلق الأساسي لدراسة النمو والتغيّر الثقافي إذ لا يمكن إضافة عناصر جديدة للمحتوى الإجمالي لثقافة الإنسان إلا عن طريق هاتين العمليتين. ومع أنه يمكن نقل الملامح الثقافية المتطورة من ثقافة إلى أخرى، ومع أن معظم الثقافات مدينة في الجزء الأكبر من محتواها لهذه العملية، إلا أن كل عنصر ثقافي يمكن تعقبه في النهاية إلى أحد الاكتشافات أوالاختراعات التي ظهرت في مكان وزمان معينين[٢٤].

والثقافة بدون لغة هي ضرب من المحال. وكلما صارت الثقافة أكثر تعقيداً، ازدادت الحاجة إلى الاتصال، لذلك فإن القدرة على التفكير الرمزي والمجرد هو ما تحتاج إليه اللغة. فاللغة والقدرة على الاتصال بها تعتبران شرطاً أساسياً وضرورياً لأي مجتمع إنساني، ولا يمكن تصور ثقافة بدونه. فعن طريقه تمكن الإنسان من إبداع المعرفة وتكوين ما نسميه بالسلوك الثقافي. وبالقدر نفسه فإن استخدام اللغة لا يعني قدرة الإنسان على الاستجابة إلى الرموز فقط، بل يعني كذلك قدرته على ابتكارها[٢٥]. وبالتالي يمكن القول بأن الرمز هو الوحدة الأساسية للثقافة شأنه في ذلك شأن الخلية

(٢٢) Anthony Giddens, *Sociology* (Cambridge, MA: Polity Press, 1994), p. 36.

(٢٣) لنتون، المصدر نفسه. ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٤) انظر: Clifford Geertz, «Interpretation of Culture,» <http://vax.wcsu.edu/socialsci/socres.html>.

(٢٥) جلال مدبولي، الاجتماع الثقافي (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٢٦.

في جسم الكائن الحي. والعالم الثقافي الذي يدركه الإنسان هو عالم رمزي يعبر عنه بالرموز، ومن خلالها أصبح قادراً على ابتكار المعاني وإكساب الطبيعة وأشيائها خصائص جديدة أمكن نقلها من جيل إلى جيل، على أساس من التمييز والاختيار والتنبؤ[٢٦].

يستحيل أن نحدد في أية نقطة في التطور البشري ظهرت اللغة لأول مرة، أو أن نقتفي أثر السبيل الذي انتهجته في تطورها حتى بلغت فعاليتها الحالية في نقل الأفكار. وأكثر صعوبة من هذا أن نتكهن بالشكل الذي كانت عليه اللغات الأولى، إذ لا تتوافر لدينا معلومات عن أية لغة سبقت عام ٤٠٠٠ ق.م. تقريباً عندما اخترعت الكتابة للمرة الأولى. وبالنسبة إلى مليون عام أو أكثر من تطور البشر فإن ستة آلاف عام تعادل خمس دقائق من يوم بشري ليس إلا. وما إن تعلم الإنسان الكتابة حتى كان تطور اللغة قد اكتمل. إن أصل اللغة وتطورها سيظلان دوماً مجالاً لمختلف الاجتهادات الفكرية، أما وظائف اللغة فبالإمكان التحقق منها بسهولة. فاللغة أداة لكل من الفكر والاتصال، وهي بهذا تعتبر بحق أهم عنصر في بناء الإرث البشري الاجتماعي. وبفضلها تمكن الناس من أن ينقلوا بعضهم إلى بعض فكرة واضحة عن أوضاع ليست موجودة، وعن السلوك المناسب لها. ومعها لم يعد السلوك المتعلم متوقفاً على المصادفات، وإنما أمكن نقل المعرفة التي يمتلكها كل جيل إلى الجيل الذي يليه. وإذا كانت الثقافة البشرية مدينة للغة في ثروة محتواها التي تميزها عن الإرث الحيواني الاجتماعي، فإن اللغة نفسها جزء لا يتجزأ من الثقافة. إن ربط قيم رمزية بمجموعات من الأصوات والقدرة على إخراج هذه الأصوات لا يُشكّل لغة، ذلك أنها ـ أي اللغة ـ لا تظهر إلى الوجود إلا عندما يتعلم اثنان من الأفراد أو أكثر ربطَ القيم ذاتها بالمجموعات الصوتية نفسها، واستعمال تلك المجموعات الصوتية في نقل الأفكار. أما الترابط بين الأصوات والأفكار فهو اعتباطي صرف. فقد تحمل مجموعة صوتية واحدة معانيَ مختلفة كلياً تبعاً لاختلاف اللغات، أو تحمل عدداً من المعاني في اللغة الواحدة. وهكذا فإن اللغة شكل من أشكال السلوك المتعلم المنقول، وعلى الفرد أن يكتسب هذا الشكل بالطريقة ذاتها التي يكتسب بها أية مادة أخرى من مواد الثقافة التي ورثها[٢٧].

ولكي يعيش الإنسان ويستمر بقاؤه، غيّر كل ما حوله وخلق في مجالات الاتصال بالعالم الخارجي بيئة صناعية ثانية، فشيّد المنازل والأبنية «الإيوائية» أو الملاذات (Shelters) ومهّد الطرق، واستعمل وسائل النقل. فقد أشبع الإنسان العديد من احتياجاته بفضل المصنوعات (Artifacts) حتى في أبسط أنواع الحياة الإنسانية، حتى قيل إن إنسان الطبيعة لم يوجد بعد (The Man of Nature Does Not Exist). وهذا هو مغزى الثقافة ومعناها بصفتها لحظة ما بعد الطبيعة حسب العبارة الأنثروبولوجية الدارجة، أي لحظة التاريخ الذي يبدأ مع انتقال فعالية الإنسان إلى بناء النظام الاجتماعي على أنقاض النظام الطبيعي. لذلك كان من المستبعد الاعتقاد بأن الأطفال

(٢٦) Giddens, *Sociology*, pp. 40-41.

(٢٧) لنتون، دراسة الإنسان، ص ١١٤ ـ ١١٧.

الذين قيل بأنهم تُركوا في الغابات أوقاتاً طويلة، قد تمكنوا من البقاء في حالة «انعدام ثقافي» (Cultureless Condition)، ذلك أنه إذا ما قدر لطفل أن يعيش في هذه الظروف، وهذا مستبعد، فإنه سوف يبدأ من جديد في خلق ثقافة، لأن من طبيعة الإنسان أن يصنع وسائل للحياة وأنماطاً للعيش[٢٨]. وهناك الكثير من الشواهد عن أطفال نشأوا في بيئات منعزلة لإيضاح الدور الذي تلعبه الثقافة في حياة الأفراد، فهي بمثابة رأس المال الذي يبدأ به الفرد حياته، فإذا ما حرم منه فقدَ الكثير من مقوماته البشرية، حتى القدرة على الكلام أو الاستجابة، وكان عليه أن يبدأ من جديد[٢٩].

لقد انتقلت نماذج المعاني الثقافية من خلال الجماعة واستقرت لدى كل فرد عن طريق التفاعل الاجتماعي، وكل نموذج ظهر أساساً بسبب هذا التفاعل بين الجماعات البشرية. ولقد حفظت الجماعات البشرية هذه النماذج والتوقعات عن طريق الجزاءات الاجتماعية (Social Sanctions) ثم نقلتها من جيل إلى آخر. لقد بدأت هذه العملية منذ زمن طويل قبل أن يتعلم الإنسان تسجيل معاييره الجماعية لكي ينقلها إلى الخلف، وسوف تستمر هذه العملية طويلاً ما دام الإنسان حياً على هذه الأرض. ويمكن اعتبار المجتمعات نفسها هي حصيلة ثقافة[٣٠]، إلا أن لكل من المجتمع والثقافة دلالة مختلفة، فإذا اعتبرنا أن المجتمع هو مجموعة منظمة من الأفراد يتعايشون بطريقة حياتية معينة، فإن الثقافة تصبح بذلك، «تلك الطريقة الحياتية المعينة». وإذا اعتبرنا المجتمع هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية، فإن الثقافة تعتبر بهذا المعنى محصول هذه العلاقات.

وعلى هذا الأساس أصبح «المجتمع» في الحياة البشرية، وليس الفرد، هو الوحدة الرئيسية في التنازع من أجل البقاء. فالناس لا يواجهون الطبيعة كوحدات منعزلة بل كأعضاء في جماعات تعاونية منظمة. والتحول من الجماعة أو التجمع إلى «المجتمع» يحتاج إلى عنصرَي الاستقرار والزمن، وهذان العنصران ينطويان على عمليتين أساسيتين: **الأولى** تتمثل في تكييف السلوك وتنظيمه في

---

(٢٨) H. L. Shapiro, *Aspects of Culture*, Brown and Haley Lectures (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1956), p. 35.

(٢٩) نذكر بعض الأمثلة على سبيل الاستدلال، منها قصة الطفلة إيفرون التي عثر عليها بين الذئاب في وسط الأحراش في فرنسا عام (١٧٩٩). وقصة الطفل كاسبر هوس الذي عثر عليه مسجوناً في أحد الأماكن المظلمة عام (١٨٢٨) وقصة الطفلة «آنا» (The Case of Anna) التي عثر عليها في ١٩٣٨ في بنسلفانيا وهي معزولة عن كل التأثيرات الثقافية لمدة خمس سنوات كاملة. إلا أن أهمها قصة الطفلة هيلين كلر. فقد وُلدت عام ١٨٨٠ من طبقة راقية، وفقدت بعد مولدها بتسعة أشهر البصر والنطق نتيجة لمرض خطير لم تتغلب عليه إلا وهي في السابعة من عمرها حين بدأت بالتعلم في مدرسة خاصة أعانتها على الكلام وإدراك العالم الخارجي. وقد لوحظ عليها في العاشرة من عمرها بعض النزعات الطفلية عندما بدأ إحساسها بالأشياء وتعلمها الكلام يظهر بصورة تدريجية. وما لبثت أن تعلمت الكتابة على الآلة الكاتبة. وهكذا خرجت من حدود تلك العزلة وأخذت تنال نصيبها من التراث الثقافي. فرغم بصرها الذي فقدته فقد قرأت أكثر مما استطاع المبصرون أن يقرأوا، كما ألفت تسعة كتب وفيلماً سينمائياً عن حياتها، ورغم صممها فقد استمتعت بالموسيقى بما يفوق حظ الكثيرين من ذوي الآذان السليمة. وبعد أن عاشت سنوات من عمرها بكماء، استطاعت أن تلقي محاضرات في كل ولاية من الولايات المتحدة، وطافت بجميع دول أفريقيا وأوروبا. واستعانت بالتأليف على كسب المال بعدما كرست حياتها لدراسة مشكلات مكفوفي البصر ومعاونتهم على تحقيق حياة مثمرة. واختيرت كإحدى أبرز شخصيات القرن العشرين. انظر: <http://www.sociology.org>.

(٣٠) لنتون، المصدر نفسه، ص ١١٩.

الأفراد الذين يؤلفون الجماعة، والثانية تجد تعبيرها في تطور الوعي الجماعي و«روح الجماعة»، وهو ما يتبعه عادة ازدياد في اعتماد أفراد الجماعة بعضهم على بعض، وتطور في المواقف التي يتعودونها وفي نماذج السلوك بين الأفراد. هذا التكيف المتبادل في سلوك الأفراد يحول الجماعة إلى كيان وظيفي متكامل، ويمكّنه من تأدية معظم أعمال المجتمع عن طريق التعاون الذي يتحول إلى نماذج طوعية معتادة توطد «روح الجماعة»، عندئذ يمكن تصنيف الجماعة في عداد المجتمعات. يخلق المجتمع «نماذج مثالية» متميزة تماماً من السلوك، على الرغم من أنها نشأت في الأصل عنه، هذه النماذج بوصفها أنظمة فكرية تصبح جزءاً من ثقافة الجماعة، وتُنقل من جيل إلى جيل عن طريق التعليم الواعي وكذلك عن طريق المحاكاة، وفي الوقت الذي ترشد فيه هذه النماذج المجتمع في محاولاته لتكييف الفرد، فإنها كذلك ترشد الفرد للتعامل مع الأوضاع التي لم يسبق له التدرب على مواجهتها.

تشتمل إذاً كل ثقافة على سلسلة من النماذج لما يجب أن يكون عليه السلوك بين الأفراد، ولا يمكن لنموذج ثقافي أن يستمر إذا فرض واجبات متضاربة على الشخص الواحد، وإلا فلا يستطيع المجتمع أن يؤدي وظيفته. ومع ذلك فهناك شك في ما إذا كان بمقدور الفرد التكيّف الكامل مع النماذج، بحيث لا يواجه أبداً وضعين متناقضين، ذلك أن أفضل ما يستطيع أي نظام تحقيقه، هو أن يجعل مثل هذه التضاربات نادرة. لذلك يمكن القول إنه بقدر ما تكون المجتمعات حصيلة ثقافة، فالثقافة أيضاً هي حصيلة تفاعل الأفراد في المجتمعات.

الفصل الثاني

المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة

من أشهر التعريفات الأنثروبولوجية للثقافة وأكثرها ذيوعاً لقيمتها التاريخية تعريف الإنكليزي إدوارد تايلور (E. Tylor) (١٨٣٢ ـ ١٩١٧)، وهو على الرغم من قِدمه يبقى متكاملاً بصورة مدهشة، غير أن الانتقاد الذي يوجه إليه أنه يُبالغ بعض الشيء في وصفيته، كما أنه لا يسلط الأضواء على جميع الخصائص والصفات التي ننسبها إلى الثقافة الآن. ومع ذلك أدى هذا التعريف الوصفي إلى توسيع الحقل الثقافي، فهو يبرز العناصر اللامادية لحياة الناس، كالأخلاق والقانون والعرف، والتي تنشأ نتيجة التفاعل الاجتماعي وتأخذ بالتالي طابعاً إلزامياً، بالإضافة طبعاً إلى العناصر المادية مثل الفأس والقوس والرمح وما إلى ذلك، فضلاً عن الفنون العملية مثل صيد السمك وإشعال النار وصيد الحيوانات البرية وصناعة الحراب.

وبالفعل سيطر هذا التعريف على عقول علماء الأنثروبولوجيا لعقود عدة، ولم تظهر الاختلافات المتناقضة في تعريف الثقافة إلا فيما بعد، حيث عرّفها بعضهم بأنها «السلوك المكتسب» لكن البعض الآخر قال إنها ليست السلوك، وإنما هي «تجريدات مأخوذة من السلوك»، وبينما يعتبر البعض الأشياء المادية (الأدوات والآلات والملابس..) داخلة في نطاق الثقافة، يرفض ذلك البعض الآخر ويقررون أن الثقافة تقتصر على الأفكار وأنماط السلوك[1].

وقد تبنى عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان كروبر (Kroeber) وكلوكهون (Kluckhohn) التعريف الذي يقول بأن «الثقافة تجريد»[2] ووافقهم على هذا التعريف بيلز (Beals) وهويجر (Hoijer) اللذان أضافا بأن الثقافة هي «تجريد مأخوذ من السلوك الإنساني الملاحظ حسياً ولكنها ليست هي

(١) عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١)، ص ٦٥.

(٢) L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture; a Critical Review of Concepts and Definitions*, with the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer, Vintage Books; no. V-226 (New York: Vintage Books, 1952), p. 155.

ذلك السلوك»[٣]. ويضيفان بأن الأنثروبولوجي لا يستطيع أن يلاحظ الثقافة مباشرة، بل يمكنه فقط أن يرى الأشياء والأشخاص وأفعالهم وتفاعلاتهم. ويوافق على هذا التعريف عالم الأنثروبولوجيا الشهير رادكليف براون، الذي يعتبر «أن الثقافة لا تعبر عن شيء واقعي محسوس وإنما عن تجريد، وغالباً ما يستخدم كتجريد غامض». وهو بهذا التعريف يريد أن يدفع نحو الاهتمام بمفهوم البناء الاجتماعي، موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتبناه.

أولاً: تعريفات متعددة لظاهرة واحدة

يمكن الاستنتاج أن التعريفات كانت تتطور تبعاً لتطور الاتجاهات والمناهج والمقاربات المختلفة، ومع ذلك يمكننا رصد اتجاهين تتدرج في إطارهما مختلف التعريفات، **الأول** اتجاه واقعي يرى أن الثقافة كل يتكوّن من أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة من البشر **والثاني** اتجاه تجريدي يرى الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس الذي يشتمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة.

وبما أن العلم سواء أكان اجتماعياً أم طبيعياً لا بد له من أن يدرس أمراً محسوساً واقعياً يمكن ملاحظته وقياسه والتعبير عنه كمياً كلما أمكن ذلك من خلال التحليل والمقارنة، واستخدام طرق البحث العلمي، فإن الاتجاه التجريدي يبعد الثقافة عن نطاق العلوم. ومع ذلك يدافع كروبر بالقول إن مصطلح «الثقافة تجريد» ليس مطروحاً بالمعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة. فالتجريد هنا يعني أنها نمط (Pattern). والنمط هو الصورة العامة أو السلوك الذي يتكرر حدوثه في الحالات الفردية للأشياء والأفعال الإنسانية، أي أنه يُمثل أحد أكثر الأشياء تكراراً في الحالات الفردية، ويمكن قياسه كما نفعل في الإحصاء حين نحدد «المتوسط». والنمط وفق هذا المفهوم مثالي أو تجريدي حسب تعبير كروبر. فإذا قلنا إن متوسط عدد أفراد العائلة اللبنانية ٥,٣ فرد، فعلى الرغم من أن هذا العدد هو أكثر الأعداد تكراراً في العائلات اللبنانية إلا أنه مثالي، لأنه لا توجد عائلة واحدة واقعية يكون عددها ٥,٣ فرد. وكذلك الحال بالنسبة إلى أي نمط آخر مهما كان بسيطاً. لهذا يعتقد أنصار هذا الاتجاه أن الثقافة تجريدات أي «أنماط مثالية» لا توجد بحذافيرها في الحالات الفردية الواقعية على الرغم من أنها أكثر تلك الحالات تكراراً.

ومع ذلك يعارض وايت هذا الاتجاه التجريدي، ولا يعتبر تلك الأنماط هي الثقافة ذاتها، فالثقافة برأيه هي الحالات الفردية الواقعية[٤]. أما الأنماط فهي وسائل علمية يستخدمها العالم في دراسة الثقافة كوسائل تصنيفية مثلما يستخدم عالم الطبيعة تصنيف المعادن (حديد، نحاس، ذهب، فضة... إلخ) تسهيلاً للتمييز بينهما. وتطرح النظرية الرمزية في تعريف الثقافة التي يقدمها

(٣) Ralph L. Beals and Harry Hoijer, *An Introduction to Anthropology* (New York: Macmillan, [1953]), p. 219.

(٤) Leslie A. White, *The Concept of Culture* (New York: Bobbs Merrill, 1959), p. 229.

هوايت إمكانية التوفيق بين الاتجاهين (الواقعي والتجريدي) من خلال تحليل الثقافة إلى عناصرها الأولى، والتي يُسمى الواحد منها العنصر أو السِمة الثقافية (Cultural Trait)، وهو العنصر الثقافي البسيط الذي لا يوجد حاجة علمية لتحليله إلى ما هو أبسط منه (الحجاب، خاتم الخطبة، الدبكة والرقص..) والعنصر الثقافي هو حقيقة واقعية يمكن ملاحظتها حسياً، لكنه أيضاً قد يكون شيئاً أو فكرة. وكل تلك العناصر يجمعها ما يعرف باسم المركب الثقافي (Cultural Complex). وهو كل ما يتكون من عناصر ثقافية ترتبط ببعضها ارتباطاً وظيفياً. فإذا قلنا «تعدد الزوجات» عند المسلمين، نجد أن هذا المركب يتكوّن من عناصر ثقافية متداخلة ومترابطة وظيفياً (شروط العقد + العدد الأقصى للزوجات + المساواة بينهن + توفير السكن والغذاء + المهر) كذلك إذا قلنا: «خاتم» أو «عرس» أو ابن العم أو «بنت العم».

ونادراً ما تتم تسمية تلك المسائل باستخدام مركب ثقافي أو أنماط، وعادة ما يستخدم اصطلاح نظام أو عادة أو أعراف. والنظم الثقافية المتشابهة في الموضوع والوظيفة تتجمع في نَسَق واحد (System) (اقتصادي ـ عائلي ـ سياسي ـ ديني ـ قيم ـ لغة..). يقوم هوايت بتجميع وتصنيف كل الأنساق الثقافية في ثلاثة قطاعات كبرى (Section) تتكوّن منها الثقافة. ومن خلال هذا التقسيم يتم تحديد مواقع العناصر الثقافية، ويطلق عليها اصطلاح (The Focus of Culture) وهي:

١ ـ الأفكار والعقائد والاتجاهات الموجودة في عقول الأفراد.

٢ ـ الأشياء المادية والمحسوسة التي يعطيها الإنسان معنى محدداً، وفي معظم الحالات يكون من صنعه، أو على الأقل يبذل بعض الجهد في إيجاده بصورة جديدة تختلف عن صورة الشيء في الطبيعة.

٣ ـ العلاقات وخطوط التفاعل والاتصال بين البشر بعضهم ببعض وبين البشر والأشياء.

لا شك في أن هذا التقسيم غير موجود واقعياً، فنحن لا نشعر به في حياتنا اليومية، فالمركبات الثقافية أو النظم تتداخل فيها الأشياء والأفكار والعلاقات(٥) (نظام الزواج: المسكن الأولاد الغذاء التعليم والقيم والمعتقدات... إلخ). نخلص إلى أن تقسيم الثقافة إلى قطاعات مادية واجتماعية وفكرية هو تقسيم تنظيمي من صنع الأنثروبولوجيين، ولا يعبر بدقة عن ديناميات الثقافة.

كان ولا يزال الوصول إلى الأسباب التي يقوم على أساسها التباين بين الثقافات والاختلاف في المستويات الحضارية القضية الفكرية الأساسية التي استقطبت الاهتمام والكثير من الجدل والنقاش. وهي تبلورت في مقاربات واتجاهات. وقد سادت الأفكار التطورية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أنها تلقت الكثير من النقد، على أساس أنها اعتمدت على مادة يشوبها التحيز وعدم الدقة إلى جانب نزوعها نحو التعميم المطلق لكل الثقافات. ونتيجة لهذا النقد، فقدت

---

(٥) وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، ص ٧٩.

هذه المقاربة بعض أهميتها، وتبلورت خلال القرن الماضي وتحديداً في نصفه الأول مقاربات جديدة تفاعلت مع بعضها وقدمت في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية أفكاراً جديدة.

ثانياً: الخصوصية التاريخية وريادة «بواز»

قدم هذا الاتجاه مقاربته من زاوية التاريخ الثقافي، وهو اتجاه رسمه فرانز بواز (Franz Boas) (١٨٥٥ ـ ١٩٤٢)، اهتم بخصوصية كل ثقافة وحاول إيجاد صِلات تاريخية جغرافية بين الثقافات، وهو اتجاه نجده واضحاً عند تلميذه هرسكوفيتش (Herskovits) (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣) الذي ألحّ على الاستمرارية التاريخية في الثقافة، ودرس خصوصاً عملية المثاقفة (Acculturation).

وقد كان التفسير الانتشاري للظاهرة الثقافية أخذ في الظهور في أوروبا، بل وظهر في أمريكا حركة مماثلة في إطار نقدها التفسير التطوري للثقافة، وهي اتفقت من حيث المبدأ على فكرة انتشار السمات الثقافية والاستعارة كأساس لتفسير التباين الثقافي بين الشعوب. وبذلك رفض هؤلاء الزعم بإمكانية التطور المستقل، وأن الناس بطبيعتهم غير مبتكرين. ويعتبر بواز الرائد الأول لاتجاه الخصوصية التاريخية في أمريكا، حيث عارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي. ورأى أن أية ثقافة من الثقافات ما هي إلا حصيلة نمو تاريخي معين. واستخدم مصطلح **«المناطق الثقافية»**، ليشير إلى مجموعات من المناطق الجغرافية التي تتصف كل منها بنمط ثقافي معين بغض النظر عن احتواء كل من هذه المناطق على عدة شعوب أو جماعات. وعلى المستوى التطبيقي درس قبائل الهنود الحمر التي كان يزيد عددها على خمسمئة قبيلة حين نزح الأوروبيون لاستعمار القارة الجديدة، وأمكنه حصر أو تمييز سبع مناطق ثقافية رئيسية يندرج تحتها هذا العدد الهائل من القبائل. ويشير مفهوم المنطقة الثقافية إلى طرق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة.

ونتج من هذا الاتجاه الانتشاري بصفة عامة أن بدأ الأنثروبولوجيون ينظرون إلى الثقافات الإنسانية باعتبارها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسية التي تميزها من غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافات متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي، وبهذا يرجع الفضل إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد وتنوع الثقافات والنسبية الثقافية التي أصبحت منذ ذلك الحين من أهم المفهومات الرئيسية في الفكر الأنثروبولوجي، سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو خارجها. وقد لاقى هذا المصطلح رواجاً وقبولاً، وبخاصة في عصر كانت فكرة النسبية عند آينشتاين في العلوم الطبيعية قد حازت الاهتمام النظري والاستخدام العملي[٦]، علماً أن الشعوب عادة، تميل إلى الاعتقاد بأن تراثها الفكري وأسلوب حياتها يمثلان في نظرها الأفضل دائماً، ولكن هذا التحيز الثقافي لا ينبغي أن

(٦) حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة؛ ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ١٦٣.

يشكل أساساً للنظر إلى الثقافات الأخرى، فكل ثقافة لها معنى وقيمة يتناسبان مع المكان والزمان والخبرة الإنسانية في مواءمتها مع البيئة، وفي إطار ظروفها التاريخية. فالثقافة ظاهرة نسبية، مما يقطع الطريق على التقييم الأخلاقي المسبق لثقافات الشعوب والحكم عليها بالخطأ أو بالصواب، باعتبار كل الثقافات مظهراً أو وسيلة عملية لحل مشكلات الإنسان مع بيئة زمنية في زمن محدد. يمثل إذاً مفهوم «النسبية الثقافية» دعوة إلى الاعتراف بتنوع الشعوب واحترامها ومحاولة تفهمها، الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية وتفسير سلوك الأفراد كافة، والتعرف إلى أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل.

ثالثاً: الوظيفية كمدخل إلى النسبية الثقافية بين مالينوفسكي وبراون

تميز هذا الاتجاه بأنه لاتطوري ولاتاريخي إذ ركز على دراسة الثقافات كلاً على حدة في واقعها وزمنها الحالي. فالوظيفية إذاً دراسة آنية ترفض المنهج التاريخي، ذلك أن العلم عندها لا يهتم بتاريخ الظاهرة بقدر تركيزه على العلاقات القائمة بالفعل بين عناصر تلك الظاهرة ككل وعلاقتها بغيرها من الظواهر الأخرى.

استند التحليل الوظيفي في مقاربة الثقافة (Fonctionnaliste) والذي برز على يدي رائده مالينوفسكي (Malinowski) (١٨٨٤ ـ ١٩٤٢) على تحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجة عند الإنسان سواء كانت هذه الحاجة أولية أو فرعية. وقد أثار هذا الأمر انتقادات متعددة وخاصة من قبل ليفي ستراوس الذي اعتبر وظيفية مالينوفسكي قاصرة ولا تتجاوز الإجابة عن سؤال «لماذا؟»[٧].

استفاد هذا الاتجاه من المماثلة بين المجتمعات الإنسانية والكائنات البشرية. وكان مالينوفسكي يرى أن ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد، والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية والأمان والاسترخاء والحركة والنمو. وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد مثلاً أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية.

ربط مالينوفسكي إذاً الثقافة بكل جوانبها المادية والروحية بالاحتياجات الإنسانية. فالثقافة عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل يُماثل الكائن الحي، بحيث إنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم. ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان، فإن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الإثنولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته. فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه، في نظر مالينوفسكي ـ عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره ـ كما دعا إلى ذلك بواز ـ وإنما من خلال دراسة

(٧) الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ط ٥ (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨)، ص ١١ ـ ١٢.

وظيفته الفعلية في إطار علاقته مع العناصر الأخرى. يترتب على ذلك ضرورة دراسة ثقافات الشعوب كلاً على حدة، في إطار وضعها الحالي، لا كما كانت عليه أو ما أصبحت عليه بعد أن تغيرت.

قدم مالينوفسكي مفهوم الوظيفة كأداة منهجية لتمكن الباحث الأنثروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة أثناء وصفه للثقافة البدائية. لهذا ينظر إلى مصطلح النظام الاجتماعي (Social Institution) كمفهوم أساسي في تحليل الثقافة إلى عناصر جزئية تسهل معها الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التي تسير بها الأمور في المجتمع، والتي تعمل على تماسكه واستمراره. فالنظام الاجتماعي في نظره، نسق منظم، وهادف لجهد أو إنجاز إنساني[٨].

أما رادكليف براون (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) مؤسس المدرسة البنيوية فهو يختلف مع مالينوفسكي في التفسير. فهو على الرغم من تأثره بكتابات إميل دوركايم الذي طرح فكرة أن الوظيفة التي تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية، إلا أنه اتجه نحو تفسير الظواهر الاجتماعية بنائياً ووظيفياً. وتصور رادكليف براون أنه كما أن للجسم الإنساني بناءً، أو تركيباً متكاملاً، فإن المجتمع له أيضاً تركيب أو بناء اجتماعي يتكون من الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررة، ويرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها، بمعنى أن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع معين هي التي تكوّن ذلك البناء وتحافظ على كيانه، وهو يعتبر أن استمرار «البناء» ليس استمراراً استاتيكياً كاستمرار مبنى من المباني، وإنما هو استمرار ديناميكي يشبه استمرار البناء العضوي للجسم الحي، فالكائن العضوي يتجدد بناؤه باستمرار طيلة حياته، وكذلك الحياة الاجتماعية تتجدد باستمرار البناء الاجتماعي[٩].

يتضح أن السؤال الرئيسي عند مالينوفسكي هو كيف تعمل مجموعة من العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية لتفي بالاحتياجات الجسمية والنفسية للأفراد. أما السؤال الرئيسي عند رادكليف براون فهو: كيف يتم الحفاظ على الترابط والتضامن بين مكونات الكيان أو البناء الخاص بمجتمع معين؟ وبالتالي فقد رفض كلاهما فكرة تجزئة عناصر الثقافة، أو مكونات البناء الاجتماعي، حسب تعبير كل منهما، إلى وحدات صغيرة بهدف تقصي تاريخ منشئها وانتشارها، أو تطورها عبر الزمان أو المكان، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون. وقد تطلب هذا المنطلق النظري الاتصال المباشر بالثقافات موضع الدراسة من خلال منهج الدراسة الحقلية لوصفها في حالتها الراهنة أو الآنية.

---

(٨) Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*, edited by Phyllis M. Kaberry (New Haven: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1945), p. 51.

(٩) ألفريد رادكليف ـ براون، «في البناء الاجتماعي،» ترجمة عبد الحميد الزين، **مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية** (القاهرة) (صيف ـ خريف ١٩٦٠).

وقد وجد اتجاههما البنائي الوظيفي في دراسة الثقافات الإنسانية قبولاً واسعاً وسريعاً في أوروبا وأمريكا، وبخاصة بعدما مارس مالينوفسكي التعليم لمدة خمس سنوات في جامعة ييل (Yale)، ورادكليف براون في جامعة شيكاغو.

ولعله من الإسهامات الهامة التي أتى بها هذا الاتجاه هو تأكيد خاصية نسبية الثقافة الإنسانية، الأمر الذي ساعد على تقويض دعائم فكرة العنصرية والتعالي الغربيتين، حيث أوضح التحليل وفق هذا الاتجاه أن الثقافة أسلوب حياة له مقوماته العقلانية، كما أنه يعكس مواءمة مقبولة بين الإنسان والبيئة والاحتياجات الفردية.

ومع ذلك بقي مصطلح «المجتمعات البدائية» موضع انتقاد، وهو ما أشار إليه الأنثروبولوجي البريطاني الشهير إيفانز ـ بريتشارد، من أن كلمة بدائي هي في حقيقة الأمر اختيار غير موفق لوصف المجتمعات المنعزلة غير الأوروبية، والواقعة تحت الاستعمار الغربي. وعلى الرغم من التبريرات التي قدمها بريتشارد لاختيار المجتمعات والثقافات البدائية كمجال دراسي وحقلي للإثنولوجيا، باعتبارها مجتمعات صغيرة تتصف ببساطة الفنون والأدوات والنظم الاقتصادية وقلة التخصص إذا ما قورنت بالمجتمعات الأوروبية، إلا أن هذه التبريرات لم تستطع تجاوز الربط بين هذا الاختيار وبين الأهداف الأيديولوجية الاستعمارية لدول أوروبا الغربية.

لذلك يؤخذ على الوظيفيين الإنكليز تحديداً تأييدهم لفكرة التطور التدريجي أو البطيء للمجتمعات الواقعة تحت الاستعمار، بحجة استمرار الحياة التقليدية لشعوب المستعمرات، والتي كانوا قد تعاطفوا معها ووجدوا فيها مجالاً طيباً للدراسة الأنثروبولوجية الحقلية. كذلك رأى البعض قصوراً كبيراً في هذا الاتجاه، يتمثل في أن الدراسات المتزامنة قد أغفلت أو قلّلت من أهمية دراسة وتحليل ظاهرة التغير التي توجد في كل المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة. لهذا رأى هؤلاء أن أعمال الوظيفيين تتضمن وصفاً للمجتمعات البدائية وكأنها في حالة ثبات واستقرار دائمين.

ومن المهم الإشارة إلى أن مالينوفسكي ذكر في كتابه: ديناميات التغير الثقافي الذي نشر بعد وفاته أن دراسة التغير الثقافي لا تستلزم التأويل التاريخي، لأنها في الحقيقة تتضمن مقارنة بين ثقافتين تسودان مجتمعين مختلفين. فالاتجاه الوظيفي في رأيه يقوم على افتراض وقت محدد أو فترة معينة لتكون بمثابة نقطة صفر، وفاصل زمني بين فترتين مختلفتين لكل منها ثقافة خاصة، وبها تتم المقارنة بين الأوضاع التي كانت سائدة قبل نقطة الصفر أو الخط الفاصل والأوضاع القائمة بعدها. وبهذا تتم دراسة كل ثقافة في إطارها التكاملي وكيانها المستقل وفترتها الزمنية الخاصة بها[١٠]. وقد ساد الاتجاه إلى الدراسة الميدانية في إنكلترا، وجذب عدداً كبيراً من الدارسين، بتأثير من مالينوفسكي، ونتج عند ذلك أن خرج عدد لا بأس به من هؤلاء الدارسين إلى العمل الحقلي في الجزر النائية في أوروبا والمحيط الأطلسي، وخرجت دراسات قيّمة من بينها دراسة رايموند فيرث

(١٠) Malinowski, Ibid., pp.14-15, and <http://www.vtexax.edu/cola/depts./anthropology/culturedynamics>.

الشهيرة **نحن أهل تيكوبيا** (*We, The Tikopia*) (١٩٣٦)، إلى أن استطاع رادكليف براون أن يسيطر على الفكر الأنثروبولوجي الإنكليزي وأن يوجهه بعيداً عن العمل الإثنوغرافي الميداني إلى الفكر النظري في إطار التحليل البنائي للعلاقات الاجتماعية داخل مجتمع الدراسة. وهكذا انتقل التوجيه الأنثروبولوجي من لندن إلى أكسفورد، حيث تركز أصحاب المدرسة البنائية قبل إيفانز بريتشارد ومابر فورتس وعلى رأسهم رادكليف براون الذي تولى منصب الأستاذية في جامعة أكسفورد في عام ١٩٣٧.

رابعاً: مفهوم الشخصية الأساسية كمدخل إلى فهم الثقافة

تأثر هذا الاتجاه بما كان يجري في ميدان علم النفس، وبخاصة على أيدي سيغموند فرويد (S. Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) وتلاميذه، ورأى هؤلاء إمكانية فهم الثقافة عن طريق التاريخ إلى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس وطرقه التحليلية، وبخاصة ما يتعلق بمفهوم «بناء الشخصية»، وهو اتجاه رسمه سابير (Saper) (١٧٧٤ ـ ١٩٣٩) وتتصل بهذا الاتجاه على وجه العموم الأعمال الثقافوية كأعمال روث بنديكت (Benedict) (١٨٧٨ ـ ١٩٤٨) ومارغريت ميد (M. Mead)، وبصورة مغايرة نسبياً أعمال لينتون (Linton Ralph) (١٨٩٣ ـ ١٩٨٣) حول «الشخصية الأساسية» (Basic Personality) وهو مفهوم تجريدي يعني مجموعة العناصر التي يتوق مجتمع معين إلى ترسيخها في الأفراد المنتمين إليه.

وقد وجد البعض من تلاميذ بواز، وفي مقدمتهم روث بنديكت (R. Benedict) (١٨٨٧ ـ ١٩٤٨) أن التاريخ وحده لا يكفي لتفسير الثقافة. ذلك أنها في تصورهم، مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمن، والتجربة السيكولوجية، وأن أية سمة من السمات الثقافية تضم بذلك مزيجاً من النشاط السيكولوجي والثقافي لبيئة معينة. وكانت دراسة بنديكت المشهورة **أنماط الثقافة** (*Patterns of Culture*) بداية لبلورة الاتجاه التاريخي النفسي لدراسة الثقافات. فقد أوضحت في هذا الكتاب ضرورة النظر إلى الثقافات في صورتها أو تشكيلها الإجمالي، فكل ثقافة في نظرها ترتكز حول محور رئيسي يعطيها نمطاً أو تشكيلاً خاصاً بها ومميزاً لها من غيرها من الثقافات. وقامت بإجراء دراسات مقارنة لعدة ثقافات بدائية أوضحت فيها العلاقات القائمة بين الصيغة الثقافية العامة ومظاهر الشخصية(١١).

وعلى الرغم من الاعتراض لدى بعض الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في إنكلترا ولدى الإثنولوجيين في أمريكا على استخدام علم النفس لتفسير الثقافة، إلا أن هذا الاتجاه ازدهر بسبب انتشار نظريات التحليل النفسي ودراسات الشخصية. وظهر نتيجة ذلك عدد من الأبحاث التي عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية والتي تهدف إلى تحليل وتفسير المقومات النفسية

(١١) فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

الرئيسية التي يتميز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى. ومن أهم الدراسات التطبيقية دراسة روث بنديكت **زهرة الكريزتنم والسيف** (١٩٤٦) وهي تمثل دراسة في الثقافة والشخصية اليابانية. وكان لها قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية في الحرب ضد اليابان، إذ أظهرت مكانة الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية، وأيقنت من خلالها الحكومة الأمريكية، استحالة استسلام المحاربين اليابانيين ما لم يصدر الإمبراطور تعليمات بذلك.

ومع كلايد كلوكهون (C. Kluckhohn) (١٩٠٥ ـ ١٩٦٠) ومرغريت ميد ظهرت مدرسة نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية، قام فيها علماء نفس مع الإثنولوجيين بإجراء دراسات وتحليلات مشتركة، منها مثلاً العالم النفسي إبرام كاردنر (A. Kardner) الذي اشترك مع الباحث الأمريكي رالف لنتون (١٨٩٣ ـ ١٩٥٣) وغيره خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، في طرح مفهوم **بناء الشخصية الأساسي** الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة.

خامساً: الأنثروبولوجيا البنيوية، ومدرسة ليفي ستروس

برز في إطار نقد الاتجاه الوظيفي وتركيزه على المعالجة الاستاتيكية من دون الاهتمام بالنظرة الدينامية في دراسة الثقافة الإنسانية، وتبلور هذا الاهتمام في اتجاهين رئيسيين هما «التطورية الجديدة» (Neo-evolutionism) وظاهرة «التثاقف» (Acculturation) وكان اصطلاح الاحتكاك أو الاتصال الثقافي مألوفاً وشائعاً في كثير من الكتابات الإثنولوجية في أوائل القرن العشرين على أساس الاهتمام بموضوع تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال. وقدم الباحث الأمريكي ميلفن هرسكوفيتز (M. Herskovits) (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣) مصطلح التثاقف ليشير إلى هذا النوع من الدراسات مع زميله رالف لينتون وروبرت ردفيلد (R. Redfield) (١٨٩٧ ـ ١٩٥٨) ويتضمن هذا المفهوم التغير الثقافي الذي ينشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر ومستمر، ما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى هاتين الجماعتين أو فيهما معاً. وتتباين عادة أسباب حدوث هذا الاتصال، فمنها ما حدث لأسباب استعمارية نتج منه اتصال بين ثقافة بسيطة وأخرى معقدة أدت إلى علاقة يسودها التحكم. ومنها ما اتخذ مدى مختلفاً كما في حالة المبشرين والجماعات الوثنية خارج أوروبا، أو نتيجة هجرات سكانية واسعة.

ومن رواد هذا الاتجاه التثاقفي أيضاً مارغريت ميد التي درست التغير الثقافي في أحد مجتمعات الهنود الحمر بعد احتكاكهم بالمستعمرين البيض، ورصدت من خلالها الاضطرابات التي حدثت في الحياة التقليدية لمجتمعات الهنود، ولاحظت خلالها أن المستعمرين البيض لم يهدفوا إلى

الأخذ والعطاء بين الثقافتين وإنما أرادوا إلغاء ثقافة الهنود ودمجهم في ثقافتهم كلية[١٢]. في المقابل توجه الباحثون الإنكليز إلى دراسة عمليات التثاقف في أفريقيا. في الخلاصة يمكن القول إن دراسات هرسكوفيتز قد دعمت فكرة النسبية الثقافية التي كان قد طرحها الانتشاريون والوظيفيون من قبل، وهو كان يعتبر أنه من الخطأ أن تسعى الثقافة الغربية لإطلاق أحكام مسبقة على الثقافات الأخرى بحيث تتخذ من ذلك مبرراً للممارسات الاستعمارية. وعلى هذا الأساس قام وأتباعه من المدرسة الثقافية الأمريكية بنقد آراء الوظيفيين البريطانيين لتأييدهم سياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات. وكان لهذه الانتقادات تأثير كبير في دعم الاتجاهات التحررية وحقوق الإنسان في هيئة الأمم المتحدة، حيث صدر إعلان بضرورة احترام الفوارق الثقافية بين الشعوب[١٣]. وقد اتخذ عدد من الأنثروبولوجيين الفرنسيين موقفاً مشابهاً في دعمهم لمفهوم النسبية الثقافية ومناهضة الاستعمار.

في هذا السياق، نشأ الاتجاه المعرفي (*Cognitive*) في دراسة الثقافة، والذي يبحث في ما يتصوره الناس طريقة تفكيرهم وأسلوب إدراكهم للأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير والتصور، والوسيلة التي يصلون بها إلى ذلك، لأنهم قبل كل شيء هم أصحاب هذا المجتمع. وهكذا فإن هذا الاتجاه يؤلف خريطة معرفية وإدراكية، ما يعني أن كل مجتمع له تصوراته الخاصة عن العالم أو الكون تختلف عن تصور غيره من المجتمعات. وقد تبلور هذا الاتجاه مع بداية الستينيات في مدرستين رئيسيتين؛ إحداهما ظهرت في فرنسا وعرفت بـ «البنائية» والأخرى في الولايات المتحدة وعرفت باسم الإثنوغرافيا الجديدة.

رائد البنيوية أو البنائية (*Structuralism*) في هذا الاتجاه هو الفرنسي كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss (١٩٠٨ ـ ٢٠٠٩) الذي اعتبر البنية أشبه بالنسق أو النظام، فهي تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يطرأ على أحدها أن يحدث تحولاً في باقي العناصر، ويرى أن العبرة في دراسة الظواهر أو النظم الاجتماعية هي الوصول إلى العلاقات القائمة بينها، وأن حقيقة الظواهر لا تتمثل في ما تبدو عياناً للملاحظ، بل هي تكمن على مستوى أعمق من ذلك، ألا وهو مستوى دلالتها[١٤]. إنه يعتبر البنائية التي يطرحها منهجاً وليس فلسفة أو نظرية. وهي تستهدف الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية بغية الوصول إلى تفسير بشأن تعدد الثقافات واختلافها. وذهب إلى القول إن هذه العمليات تنشأ وتتبلور داخل العقل الإنساني، حيث يتعلمها الفرد منذ الصغر من طريق اللغة، وتكوّن بدورها ما أطلق عليه «الأبنية العقلية» التي تتشكل الثقافات على أساسها. أعطى ليفي ستروس مفهوم البنية مضموناً مختلفاً عما أورده رادكليف براون

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٣) جيرار لكلرك، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١٥٦.

(١٤) عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، تصدير محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٣٨.

الذي تصور البناء في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجماعات أو النظم داخل المجتمع، وأنه يمكن دراسة المجتمع عن طريق دراسة وتحليل هذه العلاقات للكشف عن القواعد والقوانين المجردة التي تحكمها. في حين رأى ليفي ستروس أن على الباحث أن يبدأ باستخلاص القواعد والقوانين، التي تحكم توجه الأفراد وتضبط سلوكياتهم من خلال دراسة العمليات العقلية والإدراكية لدى الأفراد بشأن ثقافتهم، يعقب ذلك الكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة داخل المجتمع أو في إطار البناء الثقافي(١٥). وبذلك يكون ليفي ستروس قد عكس منهج رادكليف براون حيث يبدأ بالكشف أولاً عن قوالب المعرفة، والتصورات العقلية العامة للأفراد، ثم يهدف بعد ذلك، إلى تفسير الواقع العملي للثقافة في إطار تلك المفاهيم العقلية وتصورات الأفراد لذاتهم.

البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل ومن أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع. وهو توصل إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصائصه أن تكون انعكاساً للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع، وهو هنا يرفض أي أسبقية للجانب الاجتماعي على الجانب العقلي، وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر. وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه، كما يقول، هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات، ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل أن يتولد عنها عواطف داخلية. المعايير تحتم فيما بعد ظهور العواطف(١٦).

تتأسس الأنثروبولوجيا البنيوية على فرضية أساسية مفادها أن نظام الثقافة يماثل في بنيته العامة نظام اللغة. والمقصود بذلك إبراز فكرة أن جميع ظواهر الحياة الاجتماعية والثقافية شبيهة بنسق اللغة، من حيث إنها منظومات من الرموز والعلامات، وظيفتها الرئيسة إقامة جسور مختلفة للتواصل بين البشر. وسيكون مفهوم التواصل عند ليفي ـ ستروس معبراً لنقل النموذج الإيبيستيمولوجي اللساني إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأياً كان طابع أو طبيعة الثقافة، فإن اللغة تمثل العمود الفقري فيها بما تمثله من شبكة محكمة من التفاهمات الجزئية أو الكلية بين أعضاء الجماعات. ويرى ستراوس ثلاثة أنواع من أنظمة الاتصال بين الأفراد والجماعات وهي: تواصل الوسائل (اللغة)، وتواصل المنافع (الاقتصاد)، والتواصل الجنسي (الزواج).

وعرض منهجه هذا في كتابه **البنية الأساسية للقرابة** (*Les Structures élémentaires de laparenté*) والذي اكتشف فيه أن البنية الأساسية لكل نظم القرابة تقوم على أساس التبادل، أياً كان الشكل الذي يتخذه، أي سواء أكان عاماً أم خاصاً، ملموساً ام رمزياً، مباشراً أم غير مباشر. فالتبادل بين الأفراد في حالة الزواج أياً كان شكله يشابه التبادل القائم في اللغة بين الكلمات، سواء

(١٥) «Vygotsky and Cognitive Science in Socio-Cultural Theory,» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

(١٦) جعفر، المصدر نفسه، ص ٤٤.

كان قوامه رمزياً أو لفظياً[١٧]. فالعلاقات الاجتماعية في نظام معين لا بد من أن تفهم في إطار عملية التبادل والاتصال، وأن يتم عن طريق دراسة طبيعة العمليات العقلية لفكر الإنسان.

إن اللحظة الحاسمة في تاريخ تطور البشرية تمثلت عنده في انتقال المجتمعات البشرية من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة. في هذا السياق، رأيناه يقترح في كتابته مجموعة من الفرضيات، منها اعتباره أن لحظة ظهور اللغة المنطوقة عند الإنسان، تعدّ بمنزلة الخط الحاسم الفاصل بين الطبيعة والثقافة.

اعتبر شتراوس أيضاً أن ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية بين عدد معين من الأقارب، تمثل في المجتمعات البشرية لحظة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. والحجة هنا هي أن جميع ما يتصف بالضرورة وبالكلية عند الإنسان يمكن رده إلى نظام الطبيعة، في حين أن كل ما يخضع عنده لعرف، أو لقاعدة اجتماعية معينة، فهو ينتمي إلى المجتمع، وتالياً إلى الثقافة. وقد استخلص من ذلك أن ظاهرة حظر الزواج والعلاقات الجنسية مع الأقارب هي قاعدة اجتماعية، ولكنها تتصف في الوقت نفسه بالضرورة وبالعالمية؛ إذ هي موجودة في أغلب المجتمعات البشرية المعروفة.

أكد ليفي ـ ستروس في نهاية المطاف أن «حظر وتحريم الزواج من الأقارب ليس ذا أصل طبيعي محض، كما أنه ليس ذا أصل ثقافي خالص،... إنه يؤسس تلك الخطوة الحاسمة التي بفضلها ومن خلالها تحقق الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة...» فقبل نشأة ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب، لم تكن الثقافة قد نشأت بعد، وبعد نشأة هذه الظاهرة كفّت الطبيعة عن أن تبقى السلطة الوحيدة المهيمنة على الإنسان». إن هذه الظاهرة هي ظاهرة كلية مثل اللغة تماماً، ونجم عنها في المجتمع ظهور أنظمة القرابة وعلاقات المصاهرة. والظاهر أن وظيفتها هي إقامة نوع من التواصل بين المجموعات البشرية، تكون أدواته الوسيطة هي النساء، اللواتي هن ـ من خلال هذا التصور ـ وحدات للتبادل والتواصل في المجتمع مثل الكلمات.

إن ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، وتالياً نشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز، يمثلان بصفة عامة تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ البشرية، التي يفترض أنه تحقق فيها انتقال الإنسان من مجرد كائن طبيعي إلى كائن ثقافي. في نظر العالم الفرنسي إن جميع مكونات الثقافة البشرية، من لغة وعلاقات قرابة وعادات وآداب وأساطير، تشكل منظومات رمزية وظيفتها الدائمة هي تحقيق التواصل الاجتماعي.

محصلة القول في مسألة علاقة الطبيعة بالثقافة، هي أنه لا توجد قطيعة جذرية بينهما، وفي الإمكان تصور إرجاع الثانية إلى الأولى، وذلك ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه فعلاً. ولكن الواقع البشري يكشف لنا أننا مكونون بحيث ندرك هذين العنصرين، كما لو أنهما يشكلان نظامين مستقلين

(١٧) علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي المعاصر (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢)، ص ٢٦٧ ـ ٢٨٢.

ومتمايزين، بينما الأمر في الحقيقة يتعلق بطرفي سلسة تظل حلقاتها الوسطى مجهولة بالنسبة إلينا، لأنها وراءنا، مدفونة في الماضي الغابر لتطور الجنس البشري.

بقيت الأنثروبولوجيا حتى ليفي ستروس موسومة بهذه المقابلة بين الطبيعة والثقافة. وكان الأهم دائماً هو الطريقة التي يستجيب بها الإنسان للحاجات الأولية، هذه الطريقة هي «الإجابة الثقافية» بحد ذاتها، فليس هناك ثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة. لذلك فالمهم هو التجاوز والمرور من الطبيعة إلى الثقافة. ووسائل المرور كثيرة ومتنوعة أهمها اللغة كوسيلة اتصال، لذلك يصبح العامل البيولوجي شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى علم الثقافة. ولعل أوضح مثال «بنيوي» لهذا المرور من الطبيعة إلى الثقافة مثال المثلث الطبخي (*Triangle culunair*) الذي يقترحه ليفي ستروس[١٨] كنموذج ينتقل فيه النيئ (*Le Cru*) إما «ثقافياً» إلى مطبوخ (*Cuit*) وإما «طبيعياً» إلى متعفن (*Pourri*) والذي تمثل فيه عملية الطبخ نشاطاً وسيطاً بين الطبيعي والثقافي.

ترك منهج ليفي ستروس آثاراً مهمة في الأنثروبولوجيين البريطانيين، وجعلهم يعيدون النظر في اتجاههم البنائي التقليدي، وانتهى بهم الأمر إلى الخروج بما أسموه «البنائية الجديدة». وانصب انتقادهم على منهجه بأنه اهتم بالطريقة التي يعمل بها العقل الإنساني أكثر من اهتمامه بالكشف عن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي تدور حوله البنائية الجديدة في بريطانيا. وفي الجهة الأخرى قام عدد من الإثنولوجيين الأمريكيين بمحاولة لتأكيد علمية وموضوعية دراسة الثقافات الإنسانية، وذلك عن طريق تقديم وصف وتحليل الثقافة في إطار المفاهيم والتصورات التي لدى الأفراد ذاتهم وكما تتمثل في لغتهم، أي أنهم يميلون إلى أن تتضمن دراستهم للثقافة وصف الثقافة وتحليلها كما يراها أفراد المجتمع، أو كما يعرفها الأهالي أنفسهم، لا كما ينظر إليها أو يفسرها الباحث الإثنوغرافي ذاته، وذلك من خلال تحليل اللغة الوطنية لمجتمعات الدراسة، بهدف استخراج ما في مفرداتها من مفاهيم ومضامين وما قد تحتويه من قيم وأفكار وتصورات، لا يمكن معرفتها أو التوصل إليها عن طريق ملاحظة السلوك الظاهري لأفراد المجتمع. ومع أهمية هذا الاتجاه إلا أنه لاقى نقداً من الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) الذي دعا إلى ما يسميه بالأنثروبولوجيا الرمزية (*Symbolic Anthropology*). وهو يقول إنه بدلاً من الاهتمام بما يقوله الأفراد عن ثقافتهم، يجب الاهتمام بالمعنى أو الرمز المصاحِبَين للممارسات الثقافية، لأنها منفصلة عن القواعد والعواطف والمعتقدات التي تتناقض مع بعضها في كثير من الأحيان.

نخلص إلى أن إثنولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين شابها الكثير من التضارب، وهي افتقدت إلى الاستقرار الأكاديمي الذي عرقل توصلها إلى نظريات علمية، ما دفع البعض إلى التساؤل عن أهمية هذا النزاع المنهجي الذي يدور حول الكيفية التي تدرس بها الثقافات الإنسانية، وصلة

---

(١٨) لبيب، المصدر نفسه، ص ١٤.

ذلك بقضايا الإنسان المعاصر. ويستنتج آدم كوبر[١٩] في كتابه المهم أن المدارس الأنثروبولوجية تنشأ وتضمحل عاكسة التيارات الفكرية السائدة في عصرها وزمنها، لذلك تتوصل حتى الآن إلى بناء نظرية متكاملة، فهي لم تزل مرتبطة بالزمن والثقافة والظروف التاريخية والموارد المتاحة، وهو يجادل بوجود إشكالية معرفية جوهرية في مفهوم الثقافة «لا يمكن حلها من خلال الالتفاف حول مفهوم الثقافة، أو من خلال تنقيح التعريفات»، داعياً إلى تجاوز هذه المسألة، وتحديد المقصود والحقل الدراسي بوضوح. بقي أن نشير إلى أن الدراسات التي يقوم بها الإنثروبولجيون قد تنطلق من هذا الاتجاه أو ذاك، لكنها في غالبيتها تحاول الجمع والاستفادة منها كلها. فهذه المنهجيات هي طرق مختلفة لدراسة النظم نفسها، هي أبعاد وزوايا لدراسة المسلك الاجتماعي برمته[٢٠]، فمن الممكن مثلاً أن ندرس التنظيم السياسي لمجتمع ما، من زاوية الشخصية الحضارية والقيم أو من زاوية البنيوية والتطور اللاهرمي، أو من زاوية البنائية الوظيفية، أو من الممكن أن ندرسها من كل هذه الزوايا مجتمعة. إن الاختيار بين هذه المدارس أو الاتجاهات يتوقف على رغبة الباحث ومعطيات الظاهرة وأوليات البحث وأهدافه.

(١٩) آدم كوبر، الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي ومراجعة ليلى الموسوي، عالم المعرفة؛ ٣٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨).

(٢٠) فؤاد اسحق الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، بحوث اجتماعية؛ ١٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٨٤.

الفصل الثالث

المقاربة الأيديولوجية للثقافة

استخدم مصطلح الأيديولوجيا بدلالات متعددة، كان من بينها استخدامه كمرادف لعلم الأفكار. ولعل أول من وظف مفهوم الأيديولوجيا (Ideologie) بمعنى علم الأفكار هو الفيلسوف الفرنسي ديستوت دي تراسي (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) الذي كان ينتمي إلى وسط المثقفين الفرنسيين ذوي النزعة الأنوارية، أي التي ترتبط بدراسة أصول الآراء والأفكار وطبيعتها وتطورها، واستعمله بعد ذلك نابليون بشكل سلبي للحط من شأن هؤلاء المثقفين الأحرار أصدقاء دي تراسي أمثال الفيلسوف الحسي كونديلاك (Condilac) والذي اعتبر الأحاسيس مصدر الأفكار، بالإضافة إلى الطبيب كابانيس (Cabanis) والأخلاقي فولني (Volney) وقد ارتبط معظم هؤلاء بالثورة الفرنسية وتأثروا بالتقليد التجريبي في المعرفة، وفلسفة الأنوار، وبمناهضة الفكر الميتافيزيقي الذي يمثل في نظرهم طفولة الإنسانية، وكانوا مولعين بتقدم العلوم الطبيعية، ومن الداعين إلى إقامة نظام سياسي تربوي جديد.

لا شك في أن مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم شيوعاً وتداولاً ولكن معناه من أكثر المعاني إثارة للجدل. ومن ثم هو أقل المفاهيم ثباتاً. فهو عند البعض مفهوم علمي، وعند آخرين مبهم ومبتذل، بل يمكن حتى أن يكون سُبّة. يقول ريمون أرون إن الأيديولوجيا «هي فكرة عدوي». وهذا الوضع يظهر أن المفهوم نفسه قد أصبح موضوعاً لعملية أدلجة (Ideoligisation) مكثفة[1].

أولاً: ماركس والوعي الزائف

لا شك في أن كارل ماركس أعطى بداية مفهوماً شاملاً وملتبساً للأيديولوجيا. فهو في كتابه **الأيديولوجيا الألمانية** يتحدث عن «الأخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر ما تبقى من الأيديولوجيا». إن تعبير «وسائر ما تبقى من الأيديولوجيا» إنما هو بالتخصيص القانون والسياسة والأفكار

---

(١) ميشيل فادية، **الإيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٠.

والتصورات ووعي الناس للأشياء والمجتمع وأخيراً اللغة التي تستخدم لإدخال هذا «الإنتاج» الروحي أو العقلي في الفكر والسلوك.

وقد استخدم ماركس المفهوم نفسه للأيديولوجيا في تمهيد كتابه نقد الاقتصاد السياسي حيث يقول إن الأيديولوجيا تشمل «الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية» وهي بهذا تتسع بحسب السياق لتشمل العلم. وبكلمة مختصرة إن الأيديولوجيا لدى ماركس تغطي ـ حسب تعبير جورج غورفيتش، «مجمل الأعمال الحضارية»[٢].

يتخذ مفهوم الأيديولوجيا في الوقت ذاته معنى سلبياً لدى ماركس، ذلك أنه في الأيديولوجيا الألمانية يعتبرها الوعي الزائف أو المغلوط الذي يتكوّن للفعلة الاجتماعيين تحت تأثير السيطرة الطبقية والنفوذ السياسي للذين يملكون الثروة والسلطة، فيبرر لهم هذا الوعي المغلوط الاندماج في النظام الاجتماعي أو التعايش معه. إنها تعادل الاستلاب الذي غالباً ما يكون ثمرة للانفصال المثير بين الإنتاج والحق: إنتاج المنتجين للثروة، وحقهم في امتلاكها[٣]. ويقول «إن أفكار الطبقة المسيطرة هي في كل عصر الأفكار السائدة أيضاً. يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة». ويضيف بما يعمق هذا المضمون: «إن الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون في ما يملكون الوعي، ونتيجة لذلك يفكرون». وبالتالي فإنهم يسودون على نطاق كامل باعتبارهم منتجين للأفكار، وهم ينظمون إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك تكون أفكارهم هي أفكار العصر السائدة[٤].

الأفكار في الماركسية إذاً كالثقافة، نتيجة جدلية لعلاقات الإنتاج فهناك تطابق بنيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. فلا سيطرة مادية (اقتصادية) دون السيطرة الفكرية. لذلك يجب أن تتأمن الهيمنة على أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المسيطرة من إعادة إنتاج شروط إنتاجها، أي أيديولوجيتها ونظرتها إلى الحياة. الأيديولوجيا إذاً، وفي نهاية المطاف، وعي الطبقة المسيطرة على الواقع وتصورها هذا الواقع تبعاً لمصالحها وموقعها الاجتماعي.

وبالتالي لا يمكن أن تكون الأيديولوجيا غير «وعي خاطئ» لحقيقة الأشياء الواقعية، المحرفة والباطلة، المستلبة والخادعة، هي والحالة هذه «مفهوم مغلوط للتاريخ الإنساني» وأفيون الشعب.

نقطة الانطلاق في هذا الطرح مادية، فالبشر هم أنفسهم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم. وبالتالي فإن وجود الإنسان مشروط في نوعه وشكله بالبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يوجد فيها، إذ يلجأ الإنسان إلى تحويل العلاقات المادية إلى مفاهيم، وهذا ما يدفع الممارسة المادية إلى أن تأخذ شكل الممارسة الفكرية عبر تشكل المفاهيم. الجامع المشترك بين الممارسة المادية

---

(٢) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت: دار دمشق، ١٩٧٦).

(٣) عبد الإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٢٨.

(٤) فادية، الإيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، ص ٤٠.

والممارسة الفكرية هو الأرضية التي ينطلقان منها، أي الواقع المعاش، ففي الممارسة المادية تُدرك العلاقات عن طريق حركات جسدية ومواقف حسية وأفعال عملية وعضلية. أما في الممارسة الفكرية فتدرك هذه العلاقات عن طريق مفاهيم مجردة(٥). ومهما ابتعد المفهوم عن الواقع لا يستطيع موضوعياً التحرر الكلي منه. وبالتالي فإن مستعملي هذه المفاهيم وحُماتها يسعون إلى سبكها في سياق نظري معين ينسجم ومصالح الطبقة المسيطرة، وميزة هذا السياق أو البرنامج أنه يبقى مشروعاً خفياً يُمارس ولا يُعلن، يُقتدى به دون التصريح بوجوده علناً. والموجهون في هذه العملية هم السياسيون والحقوقيون، فالأولون يمارسون هذه المفاهيم في مواقفهم العامة، والآخرون يعملون على صقلها وحمايتها.

وبالتالي لا يمكن للبنى الفوقية المتمثلة في السياسي والقانوني والديني والفلسفي والأدبي والعلمي والأخلاقي أن تنفصل عن البناء الأساسي (التحتي)، بل هي تعبير وانعكاس له، ووجود البناء الأساسي شرط ضروري لوجودها.

هذا المفهوم الماركسي للأيديولوجيا كان له تأثير عميق في الفكر الحديث، لكن بعد أن حدد غورفيتش ثلاثة عشر معنى مختلفاً نسبت إلى تعبير «الأيديولوجيا» لدى ماركس نفسه والماركسيين عموماً، يستخلص قائلاً: «لا يبدو لنا عرضة للنقاش أن من واجب السوسيولوجيا الماركسية أن تقوم بعملية انتقاء من بين هذه الثلاثة عشر معنى لكلمة أيديولوجيا، وإلا فإن الاصطلاح يوشك أن يفقد قيمته العملية».

ثانياً: النقد المؤدلج من ألتوسير إلى غرامشي

ومع ذلك يذهب التنظير الماركسي، وبخاصة مع لويس ألتوسير (L. Althusser) إلى محاولة سد الثغرات التي تشطر وحدة الواقع الاجتماعي بين بنية فوقية وبنية تحتية، وذلك من خلال التمييز بين الأيديولوجيا الكلية والأيديولوجيات الجزئية. فالأولى أقرب ما تكون إلى الثقافة، أي الإطار الاعتقادي والفكري العام المؤطر للمجتمع. أما الثانية فتعني الأيديولوجيا الطبقية، أو الجزئية العاملة في المجال السياسي والثقافي. فالمفهوم العام للأيديولوجيا بوصفها ثقافة يماثل ما يسميه دوركايم باسم «الوعي الجماعي» (La Conscience collective)(٦).

وفي رؤية تحليلية ثاقبة يفصل ألتوسير مفهوم «سلطة الدولة» عن مفهوم «جهاز الدولة». ذلك أن التاريخ قد شهد الكثير من الانتفاضات والثورات المزعومة التي غيّرت مظهر سلطة الدولة دون أن تمس بجهاز الدولة القائم سابقاً. وهذا ما دفعه إلى طَرح مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية (A.I.E.) والذي لم تهتم به الماركسية بشكل كافٍ. في ظل هذا المفهوم الجديد تصبح سلطة الدولة قائمة

---

(٥) فريدريك معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٠٩.

(٦) محمد سبيلا، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١١.

على جهاز الدولة القمعي (أي الحكومة، الإدارات، الجيش، الشرطة، المحاكم والسجون). صفة «قمعي» تعني أن جهاز الدولة هذا وقوده العنف بشقيه، العنف الجسدي أو المادي المباشر، والعنف غير الجسدي وغير المباشر (العنف الرمزي). أما أجهزة الدولة الأيديولوجية فهي المؤسسات المختصة التي تعاون الدولة في فرض سلطتها دون أن تكون مؤسسات رسمية بالضرورة[٧]. هذه الأجهزة الرديفة هي:

١ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي الديني (نظام الأديان والطوائف المختلفة).

٢ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي المدرسي (أي نظام المدارس المختلفة ومنهجية التربية والتعليم الرسمي منها والخاص).

٣ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي العائلي (نظام العائلة والزواج والأحوال الشخصية...).

٤ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي القانوني (جملة القوانين الناظمة لمختلف جوانب الحياة).

٥ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي السياسي (النظام السياسي والأحزاب....)

٦ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي النقابي. (النقابات والاتحادات المهنية...)

٧ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي الإعلامي (الصحافة، التلفزيون، الراديو...).

٨ ـ جهاز الدولة الأيديولوجي الثقافي (الأدب، الفنون، الرياضة...)

تبين المقارنة بين جهاز الدولة القمعي وأجهزة الدولة الأيديولوجية أن الأول يقع بأكمله في القطاع العام ويخضع لقيادة واحدة، في حين أن الأجهزة الأيديولوجية تقع بغالبيتها في القطاع الخاص بما فيه من تعددية وتنوع. والواقع أن الفصل بين مفهومَي العام والخاص، كما يقول منظر شيوعي آخر هو أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) هو فصل يسمح به القانون البرجوازي في المجالات التابعة التي تقع تحت سيطرة البرجوازية، وبالتالي فهو فصل هش يؤدي إلى إفراغ التصنيف بين قطاع عام وقطاع خاص من أي مضمون. إن المهم في المؤسسات التي تلعب دور أجهزة الدولة الأيديولوجية هو وظيفتها والنشاط الذي تقوم به، فهي أجهزة أيديولوجية تابعة للدولة لأن وجودها لا يتناقض مع وجود الدولة بل يلتقي ويتكامل معها. والفارق الوحيد بينهما أن وقود العنصر الأول «الأساسي» هو العنف، أما العنصر الثاني فوقوده الأساسي هو الأيديولوجيا، ويصرّ ألتوسير على وضع كلمة «الأساسي» بين مزدوجين، ذلك أن كلا الجهازين قد يلجأ إلى وقود غير وقوده الرئيسي من أجل المحافظة على تماسكه الداخلي، أو على الأقل، على واجهة إعلامية للاستهلاك الخارجي (الشرطة مثلاً والمدرسة).

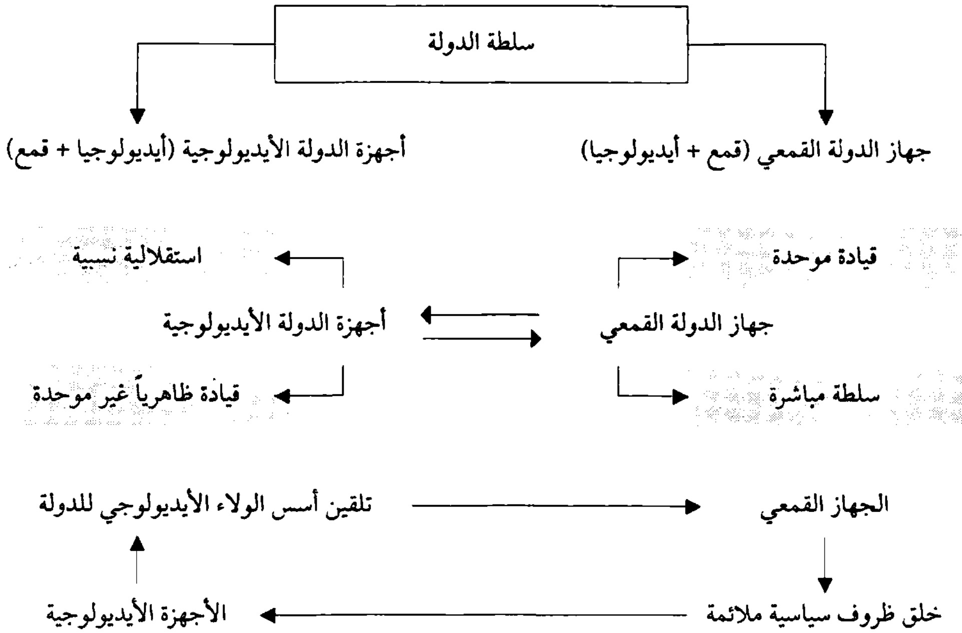
تنبع وحدة أجهزة الدولة الأيديولوجية من ولائها للأيديولوجيا المسيطرة، وتكمن أهميتها في أن سلطة الدولة لا يمكنها إعادة إنتاج نفسها إذا فقدت السيطرة على الأجهزة الأيديولوجية، وتتضاعف أهميتها الاستراتيجية بنظر ألتوسير حين يشير إلى أن الصراع الطبقي يمكنه الانتقال

(٧) *La Pensée* (Paris), no. 151 (juin 1970), pp. 3-38.

إليها، فهي، أي الأجهزة الأيديولوجية، ليست مكاناً للسيطرة الطبقية بقدر ما هي ميدان رهانٍ لسيطرة طبقة من الطبقات. الخلاصة التي يصل إليها ألتوسير يمكن التعبير عنها بالشكل الرقم (٣ ـ ١):

الشكل الرقم (٣ ـ ١)

مقارنة بين الأجهزة القمعية للدولة وأجهزتها الأيديولوجية كما عبر عنها ألتوسير



ويقدم المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي آراء تجديدية هامة، ويمكن اعتباره صاحب مساهمة طليعية في التنظير الماركسي للبنى الفوقية وآليات اشتغالها، والتي تعرضت إلى إهمال أو اختزال في كلاسيكيات الخطاب الماركسي، وهو في هذا المجال يستعمل مفهوم الكتلة التاريخية (Bloc historique) للتعبير عن الوحدة الديالكتيكية بين البنية التحتية والبنى الفوقية، كما توجد في لحظة تاريخية معينة، تدعمها الهيمنة الأيديولوجية (Hégémonie). وهو يرى أن هذه الوحدة يمكن أن تتفكك في فترات الأزمة العضوية، لكن هذا يعتمد على مدى التفاعل الضروري بين البنية التحتية والبنى الفوقية. وتتشكل البنى الفوقية حسب غرامشي تركيباً معقداً يقوم على مستويين أساسيين يطلق عليهما «المجتمع المدني» و«المجتمع السياسي»، ويقول: «يمكننا تعيين طابقين اثنين في البنى الفوقية. الأول نسميه طابق المجتمع المدني، أي جملة المؤسسات التي تسمى تداولاً مؤسسات خاصة، أما الثاني فطابق المجتمع السياسي أو الوظيفة القيادية التي تعبر عنها الدولة أو

الحكومة القانونية»[٨]. المجتمعان المدني والسياسي يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً عضوياً، على أن هذا الترابط لا يعني ضرورة التوازي في مراحل تطوّر المجتمعين. وهو اتخذ من إيطاليا وروسيا مثالاً، باعتبار أن نجاح الثورة الشيوعية في روسيا يعود إلى أن المجتمع المدني فيها لم يكن ذا وزن، ولم تكن الدولة تعتمد عليه في هيمنتها، في حين كان في إيطاليا وفي غيرها من البلدان الرأسمالية الغربية مجتمعاً مدنياً متطوراً توظفه الدولة كميدان لهيمنة أيديولوجية حيوية بالنسبة إليها. ونظراً إلى هذا الفارق يرى أن التغيير في البلدان الغربية يحتاج إلى عمل أيديولوجي طويل. يتضح من هذه القراءة أن القطاع الأيديولوجي السياسي والثقافي ليس هاماً كعامل تغيير فحسب، بل كعامل تغيير اجتماعي أيضاً. وهو اعتبار ازداد تدعيماً بعد غرامشي في مجتمعات تعقدت فيها شبكات الهيمنة الأيديولوجية «المصنعة» المتلائمة مع كل وسائل الإعلام الجماهيرية[٩].

لا شك في أن غرامشي قد عزز المكانة التي تحظى بها الأيديولوجيا كبعد أساسي في التغيير الاجتماعي، فقد جعل من لحظة «التطهير» (Catharsis)، أي الانتقال من المستوى الاقتصادي المحض إلى المستوى الأخلاقي السياسي، بلورة لأسمى تحولات البنية التحتية إلى بنية فوقية في وجدان الناس، ونقطة انطلاق بالنسبة إلى فلسفة الممارسة (Praxis). تعيد هذه القراءة ترتيب الأولويات، أو بالأحرى تعيد التوازن إلى التحليل الماركسي من خلال تكثيف الإضاءة على البنى الفوقية. وهو ما تابعه جورج لوكاش في كتابه الشهير **التاريخ والوعي الطبقي**[١٠]، من خلال استخدامه لمفهوم «التشيّؤ» (La Reification) ليصف الواقع السوسيولوجي للعمال في النظام الرأسمالي، بحيث أصبح كل عامل جزءاً من آلة ضخمة لم يعد معها قادراً على الإبداع بسبب تفكيك عمله الذي سرعان ما ينعكس تفكيكاً لشخصيته. يعيد العامل الحركات نفسها مئات المرات في اليوم. يتغير من جراء ذلك مفهوم العمل في حد ذاته، يفقد فيها العامل أي صلة على مستقبل السلعة التي شاركت يداه في تكوينها. والشخص الذي يحدد مصيرها النهائي هو رب العمل الذي اشترى قوة عمل العامل. تفضي هذه العملية إلى فقدان العلاقة الاجتماعية مع العالم الذي يحيط بالعامل، وبالتالي تتلاشى العلاقة الموضوعية بالسلعة[١١]، فرب العمل حسب لوكاش، قضى بهذه العملية على المعنى الاجتماعي بتقسيمه العمل إلى ذرات صغيرة وبتقديمه قيمة التبادل على قيمة الاستخدام، وبتحطيمه إمكانية الإبداع عند العامل الذي يعيش عوارض الاستلاب والتشيؤ. يخلص لوكاش إلى أن الدائرة مغلقة والحلقة مقفلة، وأن نظاماً كالرأسمالية يفترض مواقف جذرية على الصعيد الاقتصادي والأيديولوجي بما يدفع عملية إنضاج الوعي الطبقي.

---

(٨) انظر: أنطونيو غرامشي، فكر غرامشي، مختارات جمعها أرلو ساليناوي وماريو سبينيلا، ترجمة تحسين الشيخ علي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨).

(٩) الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، ط ٥ (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٨.

(١٠) جورج لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩).

(١١) معتوق، **تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية**، ص ١٢٨.

كان الخطاب الماركسي إذاً منذ «الأيديولوجيا الألمانية» لماركس وصولاً إلى «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية» لألتوسير يعتبر الأيديولوجيا وعياً زائفاً أو مغلوطاً يتكون للفاعلين الاجتماعيين تحت تأثير السيطرة الطبقية والنفوذ السياسي للذين يملكون الثروة والسلطة، فيبرر لهم الاندماج في النظام الاجتماعي أو القبول به أو التعايش معه. إنها تعادل الاستلاب، وأثرها في وعي الناس خطير، كون البنية الفوقية ليست سوى انعكاس للبنية التحتية. الأيديولوجيا وفق هذا المنظور مرتبطة بالذات الفردية الفاعلة، وهو الأمر الذي انتقده ميشال فوكو (Michel Foucault) معتبراً النظر إلى الأيديولوجيا وعياً زائفاً ونظراً مثالياً ذا نزعة إنسانية. فما دامت الأيديولوجيا بالنسبة إليه تنتمي إلى ميدان الوعي والشعور فهي ستبقى مرتبة ببنيات خارجية بالنسبة إلى الذات والوعي، ومندرجة إنتاجاً وتوزيعاً في إطار مؤسسات وأجهزة اجتماعية تتولى تعهدها ورعايتها وتوزيعها على الأفراد.

ويقدم مولينو (.Molino J) بدوره نقداً لاذعاً للتصور الماركسي للأيديولوجيا الذي يقوم حول مصادرة قوامها أن الرمز انعكاس، وهي المصادرة التي لم يستطع حتى ألتوسير تخطيها. يعتبر مولينو أن الأيديولوجيا ليست محض انعكاس، إنها ليست معطى جاهزاً ومباشراً وبسيطاً، بل هي بلورة وإنشاء، وبالتالي فإنه يجب على السيميولوجيين عموماً طرح الأيديولوجيا في سياق تفكير عام حول الرمزي (Le Symbolique) والخروج من الدراما الثلاثية: الواقع ـ العلم ـ الأيديولوجيا، بمواجهة ما يجمع وما يوحد بين العلم والأيديولوجيا، وهو طابعها الرمزي، على الرغم من أن الأيديولوجيا في بعدها الإيبيستمولوجي تعد نقيضة العلم أو هي ما قبل العلم، كما يؤكد باشلار (Bachelard) أو هي العلم في صورته الجنينية قبل أن يحقق قطيعته الإيبيستمولوجية ليصبح خطاباً وصفياً حيادياً كمياً[١٢].

كذلك فإن تدقيقات كالتي يقدمها بولانتزاس مثلاً تبين أن العلاقة بين أفكار الطبقة المسيطرة والأفكار السائدة أمر لا يمكن تحديده بسهولة وعن طريق ربط آلي مباشر. فالأيديولوجيا نفسها مقسمة نسبياً إلى «مناطق»، يمكن إبراز سيطرة الواحدة منها على البقية حتى داخل الأيديولوجيا المسيطرة نفسها. كما أن بنية هذه الأيديولوجيا المسيطرة يمكن أن تحتوي على عناصر تابعة لأيديولوجيات طبقات غير مسيطرة، والعكس صحيح، طبقات مسيطر عليها تعيش علاقتها بظروف وضعها من خلال الخطاب الأيديولوجي المسيطر. وهو ما يعني أنه توجد مجموعات أيديولوجية فرعية ذات استقلال نسبي بالنسبة إلى الأيديولوجيا المسيطرة.

ومع ذلك يخلص إلى أن الأيديولوجيا لا تتكون من منظومة الأفكار والتصورات فحسب، بل تنصب أيضاً على سلسلة من الممارسات المادية والأعراف والعادات وأسلوب الحياة، وتختلط كالإسمنت مع بنية مجموع الممارسات الاجتماعية، بما فيها الممارسات السياسية والاقتصادية.

---

(١٢) سبيلا، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، ص ١١.

الأيديولوجيا ليست شيئاً محايداً في المجتمع، ولا يمكنها أن تكون، وهي قبل كل شيء قوة جوهرية للطبقة السائدة[١٣].

أما عالم الاجتماع كارل مانهايم فهو مع اعترافه بضرورة تفسير الإنتاج الذهني على ضوء علاقته بالواقع، إلا أنه يعتبر أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل ديناميكية. لذلك ينبغي رصد التبدلات الأساسية التي تجري على صعيد هذه النقاط. فالشرائح الاجتماعية الفاعلة تلعب دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والأفكار[١٤]، والتي يمكن تفسيرها مباشرة من خلال مضمونها، أو بشكل غير مباشر من خلال علاقتها بالواقع وتحليل الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها، وارتباطها بالتالي بمنظومة الأفكار التي تنتمي إليها. وبهذا الفهم يصبح للفكرة معنيان متكاملان: معنى يمكن اقتباسه بشكل مباشر من خلال التحليل الأفقي وتحليل مضمون الأفكار، ومعنى آخر يمكن التقاطه بشكل غير مباشر من خلال التحليل العمودي الذي يربط بين الفكرة وما تعنيه، ووظيفتها في الواقع. إن منظومة الأفكار كما يؤكد مانهايم، لا تبقى جامدة، بل هي تشهد تبدلات أساسية. فالفكرة ـ كل فكرة ـ إما أن تكون طوبى وإما أن تكون أيديولوجيا. وهو يشرح ذلك تفصيلاً في كتابه **الأيديولوجيا والطوبى**؛ فالذهنية السائدة بين الفئات الاجتماعية الفاعلة إبان صعودها نحو السلطة هي «طوبى»، أما ذهنية الفئات الاجتماعية إبان تحجّرها في مصالحها، واستلامها زمام السلطة فهي «أيديولوجيا». إذاً فالاثنان هما وعي زائف بنظره.

ذلك أن كل طوبى تحمل في جوهرها بذور أيديولوجيا، كما أن كل أيديولوجيا تدفع باتجاه تبلور طوبى معينة في المجتمع. وهو عند كلامه عن تحول الطوبى إلى أيديولوجيا لا يلجأ إلى التفسير التاريخي الذي يلتزم الصراع الطبقي، فتعاقب الطوبى والأيديولوجيا عملية دورية، وهو لا ينهمك في تفسيرها خارج طابعها الأفقي والوصفي. فالفئات الاجتماعية تستعمل المفاهيم نفسها في كل عصر بشكل مختلف، وهي تلعب دوراً خلّاقاً لأنها تعطي المفاهيم معانيَ ودلالات جديدة، وتخضعها لقوانين جديدة ترتكز إلى الموروثات القديمة ولكن في إطار وظيفة مختلفة عن الوظيفة السابقة[١٥]. وهذا ما ميز مانهايم عن الماركسيين، فهو نسبي النهج وعقلاني الطرح، وعلى الرغم من تبنيه بعض مفاهيمها إلا أنه لم يتبنّ النظرية بأكملها.

ثالثاً: تفكيك المفهوم وإعادة إنتاجه

إن الأعمال الأكثر حداثة حول الأيديولوجيا أصبحت تستخدم هذا الاصطلاح لتعني به «نسقاً من الأفكار والأحكام، ظاهراً ومنتظماً عموماً، يستخدم ليصف ويفسر ويشرح ويبرر وضع مجموعة

(١٣) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٤) Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, edited by Paul Kecskemeti, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and K. Paul, 1952), p. 176.

(١٥) معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

أو جماعة من الناس، والذي يحدد اتجاهاً للفعل التاريخي لهذه المجموعة أو الجماعة من الناس». وهي حسب هذا التعريف تقترب كثيراً مما يسميه توماس (W.I. Thomas) «تعريف الوضع»، بمعنى الطريقة التي تفسر وتشرح بها جماعة أو أعضاء في جماعة الوضع الراهن لهذه الجماعة، ومن ثم تنسب إلى هذا الوضع معنى معيناً.

ويعتبر ناصيف نصار أن المعيار الأساسي لتمييز أيديولوجيا من أخرى في الواقع العيني هو الجماعة التي يرتبط التفكير بوجودها ومصالحها ومصيرها ويتمفصل بالتالي حولها. وبدون جماعة تاريخية معينة مقصودة في ذاتها وفي علاقاتها مع جماعات النوع البشري لا يقوم بناء أيديولوجي، أو جزء من بناء أيديولوجي[١٦]. اتخذت الأيديولوجيا هنا بُعداً آخر، فهي طريقة تفكير تميز جماعة أو طبقة، وتصورات تعكس الوجود التاريخي أكثر مما تعكس الواقع الفعلي. إنها نظام أفكار مرتبط بالتصور أكثر من ارتباطه بالواقع السوسيولوجي. لذلك فإن للأفكار الأيديولوجية عموماً نزعة تبريرية أكثر منها تفسيرية، وهي عندما تقدم تفسيرات لا تبرز حقائق، بل تسترها أو تحرفها وفق أهواء ومصالح الجماعة.

أما عبد الله العروي فيؤكد نسبية هذا المفهوم حين يناقش هذا الموضوع في كتابه الهام **مفهوم الأيديولوجيا**، فعندما نقول إن فلاناً ينظر إلى الأشياء نظرة أيديولوجية «نعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الحق. أي أنها ليست بالضرورة مطابقة للحق، لكن هو يعتقد ذلك. وهكذا يتعارض الفكر الأيديولوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط الخارجي ويتشبع بقوانينه، يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبر عن الوفاء والتضحية والتسامي ويرى في أدلوجة الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لاواعية يحجبها أصحابها حتى عن أنفسهم. فكل أيديولوجيا لكي تكتسب المؤيدين وتكون فعالة ترى في ذاتها حقيقة مطلقة وترى منافستها غلطاً وزوراً. لذلك عندما يستعمل مفهوم الأيديولوجيا في ميدان السياسة فمن الطبيعي حينئذ أن يرتدي صيغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل»[١٧].

إذاً لا يجدي كثيراً تتبع التعاريف حول هذا المفهوم الملتبس والمتداخل مع بعض المصطلحات التي هي على تماس من حيث المضمون، فتوهمنا بأنها تميل إلى إحداها، كالذهنية والعقيدة، والمذهب والرأي، والمنظومة الفكرية والسياسية والثقافية ورؤية العالم والتصورات. فضلاً عن أن المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة يتداخل أيضاً مع الدلالة المجردة الواسعة للأيديولوجيا، وهو في الوقت نفسه المعنى الحصري الضيق الذي يستعمل في إطار علم الاجتماع السياسي والذي يميل إلى «مجموعة حالات الشعور والوعي» المرتبطة أو المصاحبة للعمل السياسي والهادفة إلى

(١٦) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٠.

(١٧) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠)، ص ١٠.

الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها. لذلك هي وفق هذه المقاربة تشكيلة قولية سجالية وظيفتها تكريس ممارسة السلطة في المجتمع.

يتبين أننا أمام مفهوم متعدد الدلالات تبعاً للمجالات الاجتماعية العامة التي يعمل في إطارها، وتبعاً لإدراك الفاعلين الاجتماعيين وخلفياتهم ومواقعهم في التراتبية الاجتماعية العامة، لذلك يتميز المصطلح بالسيولة والنسبية. ويميز العروي بين ثلاثة معانٍ كبرى للمفهوم في هذا الإطار.

١ ـ **مجال الطرح السياسي**: حيث تعني الأيديولوجيا كل تفكير خادع أو تضليلي، فالأيديولوجيا تتخذ هنا شكل قناع.

٢ ـ **مجال الاجتماعيات**: حيث تعرف الأيديولوجيا باعتبارها حصيلة الأفكار والقيم والمثل والتصورات التي تتبناها جماعة ما، وهي التي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي والتاريخي، فالأيديولوجيا هنا تعني رؤية كونية.

٣ ـ **مجال الإيبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة**: فليست الأيديولوجيا في هذا المجال سوى المعرفة الظاهرية السطحية في حين أن العلم هو المعرفة الموضوعية العميقة بكنه الأشياء.

لا شك في أن هذه التمييزات تتجاوز محاولات تكوين مفهوم واضح ومحدد، وهي تعمد إلى عملية تصنيف بغرض التخفيف من حدة الغموض والالتباس، وهي بهذا تمهد الطريق للاستعانة ببعض النماذج التنميطية التي تحاول التأليف والجمع بين الاستعمالات المتقاربة للمفهوم، سواء من حيث المعنى أو الهدف أو الوظيفة أو المجال التداولي.

وفي هذا الأمر سعى بعض الكتّاب العرب لصياغة نظرة تكاملية للأيديولوجيا، بوصفها ظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية وسياسية ومعرفية[١٨]. أي أنها ليست ظاهرة سياسية كما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة. فالسوسيولوجي في مقاربته للأيديولوجيا يكشف عن وظيفتها الاندماجية، وعالم السياسية يمكنه أن يحلل الوظائف الأساسية للأيديولوجيا بوصفها مصدراً «للمشروعية «وإطاراً مرجعياً للعمل السياسي. وعالم النفس يمكنه أن يحلل وظائفها السيكولوجية لدى الفرد، وارتباطاتها باستعاراته السيكولوجية الخاصة. أما المنطقي فبوسعه أن يحلل آليات التفكير الأيديولوجية في كل المستويات الأساسية.

ويخلص غي روشيه في تعريفه مفهوم الأيديولوجيا إلى أنها تشتمل على ثلاثة عناصر:

١ ـ ترتدي الأيديولوجيا شكلاً منسقاً ومتماسكاً ومنظماً إلى حد كبير، وذلك بسبب أنها ظاهرة الوضوح والمنطوق. وهكذا فإنها تأخذ طابع «النظرية» (Doctrine) بالمعنى الواسع للكلمة.

٢ ـ تشير الأيديولوجيا وترجع بكثرة إلى مفاهيم القيم، بحيث إنها تستوحي من هذه المفاهيم، ثم تعود وتنظمها من جديد وتصوغها في تصور من التفكير.

---

(١٨) انظر: سبيلا، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية.

٣ ـ للأيديولوجيا وظيفة نزوع طبيعي، فهي تدفع جماعة من الناس إلى الفعل أو تحثّها عليه، أو توجه على الأقل هذه الجماعة، وذلك بأن تضع لها الأهداف والوسائل.

في هذا المعنى المحدد، لم تعد الأيديولوجيا كل الثقافة، وإنما عنصر من عناصرها. وهي كذلك لم تعد مرتبطة بالضرورة بالمجتمع الشامل، كما أراد ذلك ماركس الذي جعل من الأيديولوجيا نتاج الطبقة الاجتماعية المسيطرة. بل أصبح بالإمكان الحديث عن أيديولوجية جماعة جزئية (حزب سياسي، نقابة عمالية، جيش، مهنة..) وكذلك أيضاً على أيديولوجية مجتمع شامل (أمة، بلد، قوم، إثنية)[١٩].

ومع ذلك فالأيديولوجيا على الرغم من كونها عنصراً من عناصر الثقافة، إلا أنها عنصر مركزي، كما أنها أيضاً نوع من السوسيولوجيا طالما أن الجماعة من خلالها تبني لذاتها تصوراً عن ذاتها، وأنها تعطي ذاتها تفسيراً عما هي، في الوقت الذي توضح تطلعاتها وطموحاتها أنها توحي على طريقتها الخاصة بنماذج ثقافية وعقوبات ورموز، وهي لذلك تحتل في الثقافة موقعاً مميزاً وممتازاً.

من هنا يلاحظ غي روشيه الأهمية الكبرى للدراسات الأمبريقية للأيديولوجيا. فمن خلال ذلك يمكن لعالم الاجتماع أن يضع أصبعه على الجذور والعوامل الرئيسية للتغير الاجتماعي. وفي هذا اختلاف جوهري عن المفهوم الماركسي للأيديولوجيا الذي توقف عند اعتبارها وعياً خاطئاً للحقيقة الواقعية. إذاً يمكن للأيديولوجيا، وخلافاً للشائع، أن تكون محافظة مثلما يمكن أن تكون راديكالية جذرية. بالنسبة إلى ماركس الأيديولوجيا التي تفرزها الطبقة المسيطرة لا يمكن إلا أن تكون محافظة. أما بالنسبة إلى التعريف الحديث فيمكن أن تكون راديكالية أو محافظة، متطرفة أو معتدلة، ديكتاتورية أو ليبرالية. فالمضمون الذي تحمله يؤثر في طبيعتها.

ومع ذلك تسعى الأيديولوجيا إلى أن تحافظ على الإجماع، وليس بالضرورة أن تنجح بذلك، ولهذا فإنها غالباً ما تتحول إلى مصدر صراع داخل الجماعة الواحدة، وبين الجماعات بعضها مع بعض. إنها تحمل في طياتها «إرادة» الإجماع، في حين أن الثقافة والقيم تستدعيان إجماعاً نوعاً ما طبيعياً، بل يمكن أن نقول وفق تعبير غي روشيه تلقائياً. لذلك تبدو الأيديولوجيا أكثر عقلانية ووضوحاً بل أكثر نضالاً وكفاحاً من النماذج الثقافية والقيم. وهي تشكل «نواة» صلبة وقومية وسط لُباب من الثقافة، فضفاضاً «وأقل ترابطاً». وبالتالي فإن هذا القطاع من الثقافة يقدم رؤية على شكل نسق متماسك أكثر وضوحاً وأكثر إرادة وأقل غموضاً والتباساً من مجموع الثقافة.

(١٩) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ص ٢٢٢.

رابعاً: نهاية الأيديولوجيا بين الحقيقة والوهم

منذ أن أطلق ريموند آرون القول في بداية الخمسينيات «بنهاية عصر الأيديولوجيا» في كتابه الشهير **أفيون المثقفين**[٢٠] وملف الأيديولوجيا مفتوح على مصراعيه.

بل إن البعض يعود إلى مقالات الفرنسي ألبير كامو عام ١٩٤٦ والتي استعمل فيها هذا التعبير لأول مرة. وعلى الرغم من أن الكثير من الدارسين والمعلقين قدموا حججاً متشابهة خلال تلك المرحلة، إلا أن دانييل بيل يصوغ في كتابه المنشور عام ١٩٦٠ بعنوان **نهاية الأيديولوجيا** أكثر المعادلات حدة. فهو يعتبر أن الأيديولوجيات القديمة قد أنهكت، وقوضتها أهوال الشيوعية السوفياتية من جانب، ونجاح الليبرالية الرأسمالية من الجانب الآخر. وهو يخلص إلى أن العصر الأيديولوجي قد انتهى إلى ما يشبه الإجماع التقريبي بين المثقفين حول قضايا أساسية: قبول دولة الرفاه، وتفضيل السلطة المركزية، ونظام يقوم على الاقتصاد المختلط والتعددية السياسية[٢١]. ولأسباب عديدة وعلى إيقاع آخر، دشنت الستينيات مرحلة جديدة قوي فيها الصراع الأيديولوجي بدل أن يضعف. فقد قطعت الولايات المتحدة علاقتها مع كوبا، وبدا كاسترو ورفيق سلاحه تشي غيفارا في عيون الكثيرين بطلين رومانسيين، يلهمان الثورة في أرجاء الأمريكيتين، وبدت أسماء مثل جمال عبد الناصر ونهرو وتيتو حاضرة بقوة على مسرح العالم الثالث وحركات التحرر الوطني، وبدت حركات الشباب والطلاب كتيارات واعدة تبشر بسياسة جديدة، أو على الأقل، هذا ما اعتقده الكثيرون، وهو ما حدا عالم الاجتماع الراديكالي ميلز (Wright Mills) على توجيه الاتهام لمناصري القول بنهاية الأيديولوجيا بأنهم محافظون صريحون وليبراليون متعبون وراديكاليون ساخطون[٢٢]. وتتالت بعد ذلك الضربات إلى هذه المقولة إلى حد أن أعلن البعض «نهاية الأيديولوجيا» أو كما قال كريستوفر لاش «انبعاث الأيديولوجيا»[٢٣].

في العام ١٩٨٩ انهارت الشيوعية في أوروبا الشرقية، وسرعان ما تبعها تفكك الاتحاد السوفياتي، ما يعد تحولاً حاسماً في روح العصر. وكتاب فرنسيس فوكوياما الشهير **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** والذي نقله من موظف عادي في الخارجية الأمريكية إلى مصاف نجوم الفكر العالمي يتصدى لإعادة صياغة تلك الحجج المبتذلة حول نهاية الأيديولوجيا، ولكن بأسلوب منمّق وجديد يتكئ على معطيات وتداعيات السقوط السوفياتي المدوي. وفي مقالة سابقة لصدور كتابه يقول: «إن انتصار الغرب والفكرة الغربية إنما يعود، أولاً وقبل كل شيء، إلى الإنهاك الكامل لأي

---

(٢٠) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, translated by Terence Kilmartin (New York: Norton, 1962).

(٢١) Daniel Bell, *The End of Ideology; on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York: Free Press, [1960]), pp. 369-373.

(٢٢) C. Wright Mills, «The New Left,» in: *Power, Politics and People; the Collected Essays of C. Wright Mills*, edited and with an introd. by Irving Louis Horowitz, Ballantine Books; DF700 (New York: Ballantine Books, [1963]), pp.251, 254 and 284.

(٢٣) Christopher Lasch, «The Revival of Political Controversy in the Sixties,» in: Christopher Lasch, *The Agony of the American Left* (New York: Vintage, 1969), pp. 172-175.

بدائل منظمة وقادرة على الحياة في مواجهة ليبرالية الغرب»[٢٤]. وهي الحجج نفسها التي دشنها دانييل بيل في كتابه الشهير السابق ذكره. لكن فوكوياما يذهب أبعد حين يعلن بشعور يتمازج فيه الفرح والألم ما سبق ولمح إليه بيل: ستكون نهاية التاريخ حدثاً جد حزين، فالنضال من أجل التميز والمخاطرة بحياة الفرد من أجل هدف مجرد خالص، والصراع الأيديولوجي على نطاق العالم، الذي يستثير الجسارة والشجاعة والمثالية والخيال، ستحل محلها جميعاً الحسابات الاقتصادية، والحلول التي لا تنتهي للمشاكل التقنية، والاهتمامات البيئية، وإشباع المطالب المتحذلقة للمستهلكين. في حقبة ما بعد التاريخ لن يكون ثمة شعر ولا فلسفة، فقط الوصاية الرائجة على متحف التاريخ الإنساني»[٢٥]. إذاً موت المعارضة الراديكالية سيصحبه أيضاً رحيل المثالية والعاطفة ولن تبقى سوى التنظيمات التجارية والتعرفة الجمركية وضرائب القيمة المضافة.

لقد أثارت دعوى فوكوياما نقداً مستفيضاً وقاسياً، وهو في كتابه الذي صدر بعد ذلك رد على كل هذه الانتقادات وأعاد تأكيد مقولاته بأنه يرى «ثورة ليبرالية تشمل العالم أو تاريخاً عالمياً للإنسان في اتجاه الديمقراطية الليبرالية»، وأعلن ليس فقط نهاية الأيديولوجيا بل نهاية التاريخ. وعلى أي حال لم ينته التاريخ، ولا انتصرت الديمقراطية الليبرالية في كل مكان. فلا يزال للنظم المستبدة وجود متجذّر. لقد أسرف فوكوياما في تحليلاته لتأكيد أحكام إطلاقية هي في حقيقتها «أحكام مؤدلجة» ومع ذلك ثمة حقيقة يشير إليها راسل جاكوبي في قراءة ثاقبة لهذا الموضوع، وهي أن اليسار اليوم أصبح يتحدث بلغة الليبرالية، فمصطلحات التعددية والحقوق والإصلاح أصبحت رائجة، وفي الوقت ذاته يعاني الليبراليون المجردون من جناح يساري سقم الخيال وضعف الإرادة. ويخلص إلى أن الليبرالية قد باخت وابتذلت لأن اليسار قد اختفى أو تحول إلى الليبرالية[٢٦].

دشن فوكوياما التسعينيات بكتابه المثير، فشاعت معه كتابة «النهايات». فنقرأ نهاية الجغرافيا، ونهاية الدولة، ونهاية القومية، ونهاية المدرسة، ونهاية الكتاب، ونهاية الذاكرة، ونهاية الطبقة المتوسطة، ونهاية المكتبة. وتكاد لائحة النهايات لا تنتهي مع كل إصدار لكبريات دور النشر. ومع أن أطروحة «نهاية الأيديولوجيا» ليست جديدة كما بينا، إلا أنها في العقد الأخير من القرن المنصرم اتخذت من أفول الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفياتي محطة لتجديد دعواها ومقولاتها.

وعلى الرغم من الحديث الصاخب عن انتصار التكنولوجيا على الأيديولوجيا، وهزيمة كارل ماركس على يد ميكي ماوس، وعلى ما في هذا الوصف من طرافة، إلا أن أطروحة «نهاية الأيديولوجيا» تبقى أطروحة أيديولوجية بامتياز. إنها تستهدف نزع الشرعية عن أية أيديولوجيا كي

---

(٢٤) Francis Fukuyama, *Have We Reached the End of History?* (Santa Monica, CA: Rand Corporation, 1989), pp.183 – 198.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٦) Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 1999), pp. 22 – 23.

وقد صدر للكتاب ترجمة عربية. انظر: راسل جاكوبي. نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة. ترجمة فاروق عبد القادر. عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ٢٠٠١).

تبقى وحيدة في ملعب الأفكار بعد الإيهام بتحرر منظومتها من «اللوثة» الأيديولوجية. تلك هي علة كل الأيديولوجيات.

فالأيديولوجيا تنتهي في المنظور الماركسي، حين يكمل التاريخ حلقات تطوره بصيرورة المجتمعات الإنسانية إلى الشيوعية وبالتالي، زوال نظام التملّك الاقتصادي (الملكية) والسياسي (الدولة). ومعنى ذلك في التصريف الأيديولوجي أن الأيديولوجيا تنتهي بهزيمة الليبرالية نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وفكرياً». أما في المنظور الليبرالي والشائع اليوم على نطاق واسع، فالأيديولوجيا تنتهي باكتشاف البشرية أن أحلام العدالة والحرية أو المساواة تجد تشخيصها المؤسسي فقط في النظام السياسي الليبرالي وفي النظام الاقتصادي الرأسمالي. وهذه الخلاصة تتوقف على زعزعة وتقويض النموذج الاشتراكي الذي طرح نفسه منذ بداية القرن بصفته الوحيد القادر على تأمين هذه القيم وإنقاذها من الليبرالية المتوحشة التي تنكرت لمبادئها الثورية الأولى وتحولت إلى الاستعمار والغزو والهيمنة[٢٧]. وقد جاء انهيار النموذج الاشتراكي السريع ليفضح هشاشة هذا النموذج وعجزه المزمن عن منافسة النظام الرأسمالي، وقد تحولت هذه الهزيمة في الواقع مادة خصبة لمقولة «انتشار الليبرالية النهائي» كحقيقة تاريخية نهائية تضع حججاً لكل التطلعات الطوباوية أو الأيديولوجية.

هل فعلاً حققت الليبرالية نصرها النهائي؟ وتم بالتالي دفن الأيديولوجيا إلى غير رجعة؟ لا شك في أن شحنة مكثفة من الأيديولوجيا قد رافقت النقاش حول نهاية الأيديولوجيا، ترافق ذلك مع غزو الفكر الليبرالي ونموذجه الاقتصادي والسياسي لساحات ومناطق كانت لسنوات خلت قلاعاً عصية عليه. ومع ذلك لا يزال هذا النموذج يلقى مقاومة شرسة على مستويات عدة:

ـ من داخل نموذجه السياسي والاقتصادي، حيث أخذت أوروبا حيزاً خاصاً بها نسبياً، يميزها عن الأمركة ونموذجها المركزي والمتوحش، مما يفتح مزدوجين لتناقضات قادمة.

ـ ومن خارج النموذج حيث لا تزال الصين وبعضاً من جنوب شرق آسيا وكوبا تمثل سرباً يغرد بعيداً عن النموذج الليبرالي. فضلاً عما يمثله العالم الإسلامي والعربي من مقاومة حضارية وثقافية.

وبقدر ما كان ادعاء الليبرالية جذاباً كشعار، كان مخادعاً ومضللاً. فقد اشتق من مصطلح «الحرية» كل ما له علاقة بحقوق الإنسان فكرياً وسياسياً واقتصادياً. لكن التجربة العملية أفضت إلى استعمار ونهب وعدوان. وبقيت العنصرية قابعة في قاع التركيبة الذهنية للغرب ونظرته المعادية للعالم العربي والإسلامي وللآخر عموماً. ومع ذلك لا تزال مصانع «الأفكار» الغربية تنتج الأوهام الزائفة حول انتصار «القيم الليبرالية». وفكرة الانتصار هذه ليست أكثر من فكرة «أيديولوجية» جديدة مشحونة بفشل ضدها وبؤسه.

---

(٢٧) بلقزيز، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، ص ٣٤.

الفصل الرابع

المقاربة السوسيولوجية للثقافة

لا تنفصل هذه المقاربة عمّا تعرضنا له في السياق الأنثروبولوجي أو الأيديولوجي للثقافة، وإن كانت تعبّر عن خصوصية آخذة في التبلور والوضوح على الصعيد النظري والتطبيقي. وعلى الرغم من أن المقاربة السوسيولوجية للثقافة تعمل على توظيف كل المقاربات العلمية بهدف الوصول إلى منظور أكثر تحديداً، إلا أنها تبقى بحكم منطلقاتها المنهجية السوسيولوجية تحليلاً لطبيعة العلاقات والترابطات الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري وسماته العامة من جهة، ومعطيات البنية الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والبيئية، التاريخي منها والمعاصر من جهة أخرى، وتالياً دراسة وظائف هذا الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات على مستوياتها كافة؛ إنها مشروع يريد أن يخبرنا عن سبب إرادة الناس ما يريدونه، ولا يكتفي فقط بالشرح عن الكيفية التي يحصلون فيها على ما يريدونه. لهذا، تبدو مسألة منظومة التفضيلات والمعتقدات وتصنيفها وترتيبها وطرائق التعبير عنها، من حيث المبدأ، هي الأساس، وليس فقط مدى تحقيق هذه التفضيلات والمقيدات على المستوى المادي والمعنوي والثقافي.

قد لا يعترض العديد من السوسيولوجيين على مسألة تفتيت الكليات الكبرى للثقافة إلى وحدات يطلق عليها السمات الثقافية (Cultural Traits)، فأسلوب تبادل التحية بين الأفراد، وسلوكيات الفرح أو الحزن بأبعادها وسماتها المادية واللامادية على سبيل المثال هي الطريقة التي يمكن من خلالها تحليل الثقافة السائدة في مجتمع ما. قد تكون هذه الطريقة الأنثروبولوجية مفيدة، لكنها غير كافية لدراسة الثقافة والشخصية اللتين تعملان ككليات متشكلة من اتحادات كبرى متفاعلة في ما بينهما، وهي ما يطلق عليها الأنماط الثقافية (Cultural Patterns).

إذاً لا توجد السمات في حالة عزلة عن بعضها بل تتحّد مع غيرها من السمات لتشكل «نمطاً» يعمل ككل متضامن. إنه وحدة وظيفية تعمل متكاملة بما يسمح بتمييزها كلاً على حدة. ويُقال تنميط (Patterning) لعملية توحيد أشكال التصرف في الثقافة المادية وغير المادية. إلا أن هذا المصطلح «النمط» قد اتخذ أيضاً معنى «الإطار النموذج» لموضوع معين بغرض القياس أو التقييم

أو الإرشاد أو التحديد، ويُقال نمط اجتماعي (Social Pattern) للإشارة إلى نمط السلوك المتكرر (كتناول وجبات الطعام في أوقات محددة أو تأدية فروض الصلاة...). فدائرة الأفعال التي يقوم بها الفلاحون في الزراعة وطرقهم في الحصاد وتخزين المحصول، وطرق إعداد الطعام تمثل نمطاً ثقافياً. واستخدام المحراث الزراعي أو الحيواني أو آلة معينة، ونوع النبات وطريقة بذر البذور.. تمثل مجموعة من الأنشطة والسمات تعبر عن نمط ثقافي معين يدل على مستوى التقدم الاقتصادي في ذلك المجتمع.

أولاً: دوركايم... التأصيل بين النظام والوعي الجمعي

وداخل الأنماط الثقافية هناك بعض التشابهات، وهو ما يطلق عليه الأنماط العامة للثقافة (Universal Patterns) وهو مفهوم تبلور من خلال البحوث التي أجرتها جامعة ييل الأمريكية تحت عنوان «نماذج العلاقات الإنسانية البيئية»، وهو يحتوي على تسعة وستين نموذجاً أو نمطاً من أنماط الثقافة، وقد جمعت من بين ثقافات عديدة من المجتمعات البدائية المعاصرة، وأيضاً من ثقافات الأمم الراقية المتباينة، وكذلك من ثقافات أخرى لم يكتب لها البقاء[1].

وكان بعض السوسيولوجيين، ومن أبرزهم رالف لنتون (Ralph Linton) يرى أن حاجات الفرد هي دوافع السلوك الأساسية، ولذلك فهذه الدوافع هي المسؤولة عن تفاعل المجتمع والثقافة. وهو يوسع مفهوم الحاجات ليشمل الحاجات النفسية فضلاً عن البيولوجية. وإذا كان من السهل تحديد الحاجات البيولوجية (كالحاجة إلى الطعام والنوم والهروب من الألم والإشباع الجنسي..) فإن الحاجات النفسية أكثر تعقيداً من ذلك، ومع ذلك يحددها لنتون بثلاثة عناصر رئيسية صالحة لتفسير السلوك البشري وهي:

١ ـ الحاجة إلى الاستجابة العاطفية (Emotional Response).

٢ ـ الحاجة إلى الخبرة الجديدة.

٣ ـ والحاجة إلى الأمن.

ومع ذلك فإن أشكال السلوك المختلفة لا يمكن تفسيرها على أساس الحاجات الدافعة وحدها. فهذه الحاجات مجرد قوى ومحركات ودوافع. والسلوك المعبر عنها يتشكل بعدد لا نهاية له من العوامل الأخرى في المحيط الذي يحيا فيه الإنسان. فالسلوك الذي يكفي لإرضاء أو إشباع حاجات معينة، لا بد من أن ينتظم ويتشكل في الوسط والبيئة التي يعيش فيها الفرد. يختلف نمط السلوك الذي يرضي الحاجة إلى الطعام اختلافاً كبيراً في مدينة متقدمة عنه في الريف. والأساليب التي يتخذها الفرد في كل حالة تختلف باختلاف خبراته السابقة. فالفرد في مجتمع يعتمد الصيد

(١) Francis E. Merrill, *Society and Culture, an Introduction to Sociology*, Prentice-Hall Sociology Series, 4th ed. (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969]), pp. 128 – 130.

يختلف في سلوكه وطريقته للحصول على الطعام عن الشخص غير المتعود على الصيد، أي أن سلوك الفرد رهن خبراته السابقة، وخبرات الفرد بدورها مشتقة من احتكاكه وتفاعلاته مع البيئة التي يعيش فيها.

ومع مالينوفسكي (Malinowski) وجدنا أن الحاجات الأساسية للفرد وإشباعها ترتبط ارتباطاً وثيقاً باشتقاق حاجات ثقافية جديدة، وأن هذه الحاجات الجديدة لا تتم إلا بإنشاء بيئة جديدة، وهذه البيئة هي الثقافة بعينها لا أكثر ولا أقل[٢]. وهذا يعني مستوى جديد للمعيشة (A New Standard of Living) وحاجات جديدة تظهر، وأن معايير خاصة تفرض على سلوك الإنسان تتضمن فكرة «التنظيم» (Organization). ذلك أنه لا بد من «تعاون» بين الناس والمجموعات لإشباع الحاجات. وهذا ينطبق على كل الجماعات، في كل الثقافات، ويسمي مالينوفسكي وحدة التنظيم الإنساني «النظام الاجتماعي». ومفهوم **«النظام الاجتماعي»** الذي وجد رواجاً، ينشأ تلقائياً أو عن قصد لتأمين دوام تلبية الرغبات الأساسية والحاجات الأولية الضرورية، فقد اعتبرتها هرتزلر (J. O. Hertzler) نماذج ثقافية أساسية منظمة وهادفة، تتكوّن لاشعورياً أو عن قصد، لتشبع رغبات الأفراد وحاجاتهم الاجتماعية المرتبطة بالتعامل الناجح بين أي مجموعة من الناس، وتتكوّن من قوانين وقواعد ومثل عليا مدونة أو غير مدونة، ومن الأدوات اللازمة والوسائل التنظيمية والرمزية والمادية. وتحقق نفسها اجتماعياً في الممارسات الموحدة المقننة، وفردياً في الاتجاهات والسلوك التعوّدي للأفراد. ويقوم الرأي العام على دعمها وتنفيذها بصفة رسمية وغير رسمية عن طريق الهيئات الخاصة التي ترعاها[٣].

وفق المقاربة الوظيفية يصبح أحسن وصف لأية ثقافة يجب أن يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية وتحليل هذه النظم التي تأتلف فيها هذه الثقافة، سواء كانت بدائية أو حديثة، وهذه النظم يمكن تحديدها بتسعة هي: الأسرية ـ التربوية ـ الدينية ـ الأخلاقية ـ الجمالية ـ اللغوية ـ الاقتصادية ـ القانونية ـ السياسية. ومع ذلك يجب التنبيه إلى أن كل هذه النظم مجتمعة تكون الثقافة، لكنها في الوقت نفسه ليست مجرد مجموعة متراصة من النظم المجتمعة[٤]. وهذا يعني أنه لا يمكننا فهم أي نظام اجتماعي إلا من خلال التكامل الثقافي (Cultural Integration) اي من خلال ترابطه مع بقية النظم الأخرى. فالنظم السياسية متداخلة مع النظم الاقتصادية، وهي أيضاً مترابطة مع النظم القانونية، والقيَم الدينية، وبالتالي الأخلاقية التي يخضع لها نظام الأسرة. نخلص إلى أن الترابط والتعاون بين هذه النظم هو من القوة بحيث يتعذر أن تفصل بين مجالاتها وتخصصاتها وأهدافها ووظائفها[٥].

---

(٢) Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, with a preface by Huntington Cairns (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944), p. 37.

(٣) J.O. Hertzler, *Social Institutions* (Lincoln, NB: University of Nebraska Press, [1946]), p. 4.

(٤) Malinowski, Ibid., p. 39.

(٥) سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي، ط ٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

للنظم الاجتماعية إذاً أهمية كبرى، فهي التي تعمل على تشكيل سلوك الأفراد والجماعات، وتضعه في قوالب ونماذج تسهّل الاتصال والتفاعل، وبالتالي فهي تؤثر في أفكارهم ومعلوماتهم ومهاراتهم وخبراتهم ودوافعهم وقيمهم واتجاهاتهم لأنها تحملهم على تكييف سلوكهم وفقاً لمقتضياتها. وهي تنقل إلى الفرد التراث الثقافي، وتطبعه بالطابع المميز الخاص بالمجتمع الذي يعيش فيه. وقد شبهها هرتزلر بأنها حاملات ثقافة المجتمع، والحصون والقلاع التي تحفظ القيَم وتحمي التراث الثقافي بما لها من قدرة عجيبة على مقاومة التغيير».

ويعتبر **إميل دوركايم** (Émile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) أن النظم الاجتماعية ذات خاصية إجبارية وإلزامية، أي أنها تفرض نفسها على الأفراد، وتجبرهم على طاعتها. فتأثيرها في العقول الفردية يتخذ طابعاً إلزامياً، وهذه الخاصية مستمدة من المجتمع ممثلاً في «العقل الجمعي». ونظريته في هذا المجال تقوم على أساس التمييز بين ما يسميه:

ـ **التصورات الفردية** (Individual Representations) وأساسها المشاعر الناتجة عن تفاعل كثير من خلايا المخ، وما ينتج عن هذا التفاعل من مركب ذي صفات خاصة به. والمشاعر الناتجة تمتزج لتكوّن الصور (Images) وهي بدورها تمتزج لتكوّن التصورات الفردية.

ـ **التصورات الجمعية** (Representations Collective) وهي تنتج من طريق مزج الضمائر الفردية واتحادها في النهاية. ويرى دوركايم أن التصورات الجمعية هي أعظم شكل للحياة النفسية. إنها «نماذج للتفكير والعمل» يرسمها العقل لكي يسير عليها الأفراد، فهي أشبه بقوالب يصب الأفراد فيها سلوكهم وأعمالهم. إنها وقائع جمدت وتبلورت واستقرت في شكل نماذج انتقلت إلينا من الأجيال السالفة، وكل من يحاول أن يخالفها، فإنه يقابل بمقاومة مادية ومعنوية تختلف في شدّتها ودرجتها حسب نوع المخالفة وظروفها.

إنه يرى أن الجماعة تفكّر وتسلك وتشعر بشكل يختلف تماماً عن أفرادها إذا كانوا منفردين. فالتجمع يؤدي إلى إنتاج كائن جديد، إنه «الثقافة» وإن لم يسمها دوركايم، بل فضّل استخدام مصطلح «الوعي الجمعي» (Collective Conscience)[٦].

في تحليله التنظيم الاجتماعي في المجتمعات البدائية ـ التي ظهرت في دراساته مع مارسيل موس (Marcel Mauss) عن «التصنيف البدائي» (The Primitive Classification) (١٨٨٩)، اعتبر أن الثقافة تصبح ممكنة فقط عندما يتمكن الإنسان من التمييز بين الأشياء أو تصنيفها؛ فعند الولادة، لا يستطيع الإنسان تصنيف الأشياء بل هو يرى فقط تدفقاً مستمراً للصور، ولكي يطور شكلاً من الثقافة، لا بد له من أن يوجد نظاماً لتصنيف الأشياء، ومن دون ذلك، لن يعثر على معنى للعالم المحيط به. وفي أعمالهما الأولى، وجدا أن ثقافة مجتمع ما تتكون من التمثيلات الجماعية (Assimilation)، حيث تتم عملية امتصاص واستبطان وتكيُّف اجتماعي يستخدم فيها الأفراد هذه

---

(٦) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمه عن الفرنسية محمود قاسم؛ راجعه محمد بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٣٢ و٣٥.

التمثيلات لفهم الواقع من حولهم، ذلك الفهم الذي يستمدونه من الأساليب التي شكلت عقولهم ثقافياً في أثناء عملية التنشئة الاجتماعية التي تبدأ منذ الولادة، وتعد المسؤولة عن جعل كُل فرد عضواً حقيقياً في مجتمعه.

إن التمثيلات الجماعية تعمل كعدسات اجتماعية، يدرك الأفراد من خلالها العالم والواقع من حولهم، فهي الأطر التي يفكرون من خلالها والقواعد التي يتصرفون على أساسها. وفي كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (*The Elementary Forms of Religious*) (١٩١٢) ـ الذي استند إلى الكثير من الشواهد الإمبريقية الأنتروبولوجية المستقاة من الدراسات التي أجريت على قبائل الزوني (Zuni) وهنود السيوكسي (Sioux Indians) وسكان أستراليا الأصليين، ذهب دوركايم، إلى أن مبدأ التصنيف كان قد اشتق من تقسيم المجتمع إلى عشائر. ذلك أن البناء الأساسي للمجتمع هو الذي حدد ـ في نظره ـ بنية الفكر الإنساني، ومن هنا كانت مقولات الزمان والمكان والعدد، مقولات اجتماعية، وليست نظرية في العقل البشري. بمعنى أنها مرتبطة بتركيبة المجتمع.

في هذا الكتاب، يشرع دوركايم في توضيح كيفية ممارسة أعضاء المجتمع سيطرةً على بعضهم البعض، من طريق المعتقدات والطقوس الدينية، ويجادل بأن «السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهرياً: **الأولى** تحتوي على كل ما هو مقدس؛ **والأخرى** تحتوي على كل ما هو مدنس». ويشرح أن الأشياء المقدسة هي «تلك التي تحميها وتعزلها المحرمات» وهي لا تنحصر في الكائنات المسماة «آلهة أو أرواحاً» لكنها ربما تضم أشياء «شجرة، نبعاً، قطعاً خشبية، صخرة...» باختصار، كل شيء يمكن أن يكون مقدساً؛ فمعيار التقديس يرتكز في العلاقات الاجتماعية، وليس في طبيعة الأشياء. المهم في الأمر، أن الجماعة تستبطن وعياً جماعياً يختلق حشداً من القوى الخيالية لحماية أخلاقها المتفق عليها، ولمعاقبة الخارجين عليها من خلال فصل الأشياء المقدسة عن الأشياء المدنسة.

يخبرنا دوركايم أن وظيفة الدين هي «تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع الذي هو عضو فيه». وأن المعتقدات الدينية وطقوسها تزيد من إحساس الفرد بالانتماء إلى الجماعة، وهي تحقق الوظائف نفسها، في كل مكان، وتحديداً دمج الفرد في الجماعة الاجتماعية.

ويضيف دوركايم في أوائل أعماله **تقسيم العمل في المجتمع** (The Division of Labour in Society) أن تركيبة المجتمع وتقسيم العمل فيه، هي المسؤولة عن تشكيل الصيغ المختلفة للعوامل الثقافية، وبالتحديد فإن الشكل الذي يتخذه تقسيم العمل، يملي على المجتمع طبيعة الثقافة التي تنسجم معه؛ فمجتمعات ما قبل الصناعة تميزت **بالتضامن الآلي**، فيها يشعر الناس أنهم متشابهون، إذ إن هناك القليل من تقسيم العمل، وحين يتطور المجتمع يصبح تقسيم العمل أكثر تخصصاً، ولا يعود الناس متشابهين في طرائق العيش، ويقلُ الاعتماد المتبادل في ما بينهم، فينتج من ذلك ما يسميه مجتمع **التضامن العضوي**، حيث تبقى الثقافة المشتركة والوعي الجمعي، ولكن بدرجة أقل مما كانت عليه الحال في مجتمع التضامن الآلي. إن التخصص في تقسيم العمل يشجع على ظهور

الفردية المفرطة والتي يسميها دوركايم بالأنا (Egoism) أو حالة من الضياع والتفسخ الاجتماعي يسميها (Anomy). لذلك ذهب دوركايم - وشاركه في ذلك موس - إلى أن نسق التصنيف الذي كان يمتاز به التنظيم الاجتماعي البدائي، لا يصلح لأن يكون أساساً لتفسير سوسيولوجي للفكر الحديث.

ويلتقي مع دوركايم علماء اجتماع عديدون، وبخاصة على فكرة أن لكل مجتمع مخيالاً جمعياً يصنع هويته، وإن لهذه الثقافات مؤسساتها وأبوابها بما فيها الدين والطقوس والأساطير والمعتقدات والأعراف والرموز. ويمدنا هذا المفهموم برؤية أساسية حول أسباب اتّصاف السلوك الجمعي بالانتظام والخضوع لنهج معين. والحقيقة أنه لولا ميل الثقافة لتكوين النماذج الثقافية لكان الانتظام في السلوك الاجتماعي أمراً مستحيلاً، ولسلَك الأفراد في فوضى وعشوائية ما تمليه عليهم دوافعهم البيولوجية والغريزية، ولأصبح المجتمع المنظم مستحيل الوجود.

في عملية التنشئة الاجتماعية يكتسب الفرد الأنماط الثقافية المناسبة، بدءاً بأساليب السلوك المتنوعة وصولاً إلى الأنشطة الجماعية وسلوكياتها، ويمكن القول إن لكل مجتمع أو طبقة أو جماعة أنماطاً ثقافية تتشكّل في أنساق متكاملة، وتعمل كنماذج تفرض نفسها على الأفراد بما يضمن حداً أدنى من التماثل في السلوك. وتعتبر العادات الشعبية وغيرها من المعايير الاجتماعية بمثابة ضوابط تشكّل الأساس الأخلاقي لهذه النماذج.

قد يكون النموذج الثقافي عمومياً (Universal) وشائعاً في المجتمع ككل. كما قد يكون خاصاً (Special) بقطاع معين من المجتمع، وفي هذه الحالة يسمى ثقافة فرعية (Subculture). فطرق تناول الطعام بدءاً بالمجتمع الغربي المديني وانتهاء بالمجتمع البدوي أو الريفي تعبّر عن أنماط ونماذج ثقافية، كما أن طرق التعبير عن الحزن والفرح والاحتفالات وطقوس العبادات تعبر أيضاً عن أنماط ونماذج ثقافية تختلف باختلاف المجتمعات. ومع ذلك يوجد في كل مجتمع نماذج وبدائل ثقافية (Alternatives) وهي تمثل استجابات مختلفة لمواقف متشابهة في المجتمع نفسه. إنها تقدم صورتين أو أكثر من صور السلوك الذي يوافق عليه مجتمع معين في موقف محدد. ولا شك في أن الأنماط الثقافية العمومية تعطي المجتمع وحدته، وتعبر عنها في الوقت نفسه. وبذلك تعدّ من عوامل التكامل والتماسك في المجتمع، على الرغم من أن «الخصوصيات» تؤدي إلى ظهور التمايز والتغاير والتفاوت داخل نطاق المجتمع، تدعمها تلك النماذج «البدائل» التي تسمح لاستجابات وسلوكيات متغايرة من دون أن يتعارض ذلك مع التجانس الثقافي العام إلا في الحالات التي يُصاب فيها المجتمع باختلالات بنيوية.

ثانياً: فيبر وبارسونز... الفعل وبنية الفعل

إذا كان دوركايم واضحاً في تفسيره الوظيفي للمجتمع بصفته مصدراً لتشكيل ثقافة الفرد وقولبته كيفما شاء ضمن أطره الثقافية، بحيث أصبحت عنده مهمة علم الاجتماع هي دراسة العلاقات

الاجتماعية وتفسيرها، فإن الفرد هو ركيزة الحياة الاجتماعية عند ماكس فيبر. فهو يشكل المجتمع بإرادته الواعية، وبالتالي أصبحت مهمة علم الاجتماع عنده هي دراسة الأفعال الاجتماعية عند هذا الإنسان، وتأويل بواعثه وفهم أهدافه ومقاصده. المقاربة الأولى تفتح الباب لجبرية متعالية، أما الثانية فتؤسس لطوعية إرادوية.

غير أن ما ذهب إليه دوركايم في تأكيده تمثل الثقافة ومقولاتها لبنية اجتماعية كامنة ترتكز على أساس جمعي، من شأنه أن يلغي الدور الإيجابي والفاعل للأفكار، بل للفعل الثقافي ذاته، وأن يقضي تالياً على الانشغال الإبداعي للذوات الإنسانية في تشكيل منتجات الفكر. على العكس من ذلك، أكد علم الاجتماع الديني عند ماكس فيبر عنصر «الفعل» في الأشكال الاجتماعية الأيديولوجية المختلفة؛ فالكالفينية (Calvinism) والتقوية (Pietism) والكاثوليكية والكونفوشية، كانت كلها أيديولوجيات دينية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بنصائح وتوجيهات معينة للجماعات الاجتماعية التي تبنتها وأمدتها تالياً، بالدافعية السيكولوجية اللازمة، إما لكي يقدم الأفراد قيم العمل بما يخدم تراكم رأس المال، وإما أن يتحولوا إلى نشاطات دنيوية أخرى مفيدة في المجتمع. من ثم، لم تكن الأيديولوجيات الدينية أوهاماً أو وعياً زائفاً أو مجرد أشكال تابعة تعكس مصالح الجماعة النافذة، بل كانت بناءات معقدة للفكر، من خلالها يوجه الفرد نفسه نحو الحقيقة، ومن خلالها يستطيع أيضاً تحديد الحقيقة وتعريفها.

يريد فيبر أن يقول إن الرؤية الماركسية القائلة إن الأفكار هي انعكاسات خالصة للتنظيم الاجتماعي خاطئة، وإن الرؤية الهيغلية للأفكار والتي تعتبر أنها تسبح على نحو جدلي حر وغير مرتبط بالعلاقات الاجتماعية مرفوضة. بدلاً من هاتين الرؤيتين، يطرح فيبر مفهوم «المصاهرة الاختيارية» (Elective Affinity) وهو مفهوم يقصد منه التعبير عن تصور أن الأفكار تُخلق وتختار بوساطة الفرد «اختيارية»، وتتناسب مع المواقف الاجتماعية للفرد من خلال علاقة قرابة أو «مصاهرة»[٧].

كثيراً ما قدم فيبر في الكتابات السوسيولوجية كخصم للوظيفية البنائية، لكن التعمق في تحليلاته الثقافية الحاذقة يكشف عن شكل، وإن كان خفياً للتفسير الوظيفي في تحليله السوسيولوجي للدين؛ فعند تساؤله عن أسباب ازدهار ديانات معينة بين جماعات معينة من دون سواها، ومحاولته تفسير التوافق بين الخبرة الاجتماعية والمذهب الديني، كان ينتهي في معظم الأحيان إلى نمط وظيفي في التفسير (تفسير بالنتائج)، رغم نبذه التحليل الوظيفي وعلاقة الأجزاء بالمجموع[٨].

يتساءل فيبر على سبيل المثال: «لماذا تنتشر في معظم الحالات، الديانات التي يبشر أبناؤها بالخلاص بين الشرائح الاجتماعية الأقل حظوة؟» وتأتي إجابته ذات طابع وظيفي لا يخطئه

(٧) مجموعة من الكتّاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس، عالم المعرفة؛ ٢٢٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٧٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

المرء: «إن المضطهدين، أو على الأقل أولئك المهددين بالألم كانوا بحاجة لمخلّص ونبي، أما المحظوظون المتميزون، أي الشرائح الحاكمة، فلم يكونوا بمثل تلك الحاجة». فالنتيجة النافعة بمعنى الشعور بأن المرء سيعوض في الآخرة لمعاناته في الدنيا ـ تستخدم من جانب فيبر لتفسير «المصاهرة» بين ديانة الخلاص وشريحة اجتماعية معينة[٩].

إذا كان هؤلاء في قاع التل الاجتماعي يحتاجون إلى ديانة مخلص تستطيع أن «تعتقهم من المعاناة»، فإن الجماعات المتميزة تحتاج إلى ديانة تؤدي وظيفة «إضفاء الشرعية على نمط حياتهم الخاص ومركزهم في العالم». وتالياً، فإن وظيفة الدين بالنسبة إليهم حب إضفاء الشرعية وليس الخلاص.

إذا كان دوركايم واضحاً في رؤيته المجتمع بصفته مصدراً لتشكيل ثقافة الفرد وقولبته كيفما شاء ضمن أطره الثقافية، بحيث أصبح «المجتمع» عنده هو وحدة التحليل، وأصبحت عنده مهمة علم الاجتماع هي دراسة العلاقات الاجتماعية وتفسيرها، فإن الفرد كفاعل اجتماعي هو ركيزة الحياة الاجتماعية عند ماكس فيبر. هو يشكل المجتمع بإرادته الواعية، وتالياً أصبح «الفعل» هو وحدة التحليل وأصبحت مهمة علم الاجتماع عنده هي دراسة الأفعال الاجتماعية عند هذا الإنسان، وتأويل بواعثه وفهم أهدافه ومقاصده. المقاربة الأولى تفتح الباب لجبرية متعالية، أما الثانية فتؤسس لطوعية إرادوية. وهذا ما جعل رينهارد بندكس يتحدث في مقال شهير عن «تقليدان سوسيولوجيان» (Two Sociological Traditions).

يشير بندكس إلى تحليلات دوركايم وفيبر للدين على أنها توضح اختلافهما الأساسي في الاتجاه؛ يؤسس دوركايم دراسته على قبائل صغيرة، بدائية تقنياً، وأمية، بينما يفحص فيبر الديانات العالمية الكبرى مثل الكونفوشية واليهودية والهندوسية. لكن هناك تشابهاً أساسياً يكمن تحت هذه الاختلافات السطحية؛ فكلٌ من فيبر ودوركايم يرى جوهر الدين في الوظيفة الكامنة التي يؤديها لتكامل الجماعة، كذلك يفسر فيبر السلوك الديني وظيفياً بالنظر إلى نتائجه بالنسبة إلى نموذج الحياة. ولكنهما يختلفان بالفعل في شيء مهم، هو أنه بينما ركز دوركايم معظم انتباهه على وظيفة التماسك التي أداها الدين في المجتمعات البدائية، كان فيبر أكثر تيقظاً للطرائق التي ربما يصبح بها معتقد ديني ما، وظيفياً بالنسبة إلى جماعة اجتماعية واحدة في المجتمع، ولا وظيفياً بالنسبة إلى الجماعات الأخرى التي تعيش في المجتمع نفسه.

يختلف فيبر ودوركايم أيضاً في «الدرجة» التي يفترضان بها أن الأفراد يكونون واعين بكيفية مساهمة أفعالهم ومعتقداتهم الخاصة في الحفاظ على علاقاتهم الاجتماعية. بالنسبة إلى دوركايم، «فإن الأسباب التي يبرر بها المؤمنون (الممارسات الاجتماعية) ربما تكون، وعموماً هي، خاطئة»[١٠]، بينما يميل فيبر لإضفاء مزيد من التأكيد على الأفراد باعتبارهم يحاولون بوعي ذاتي

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٠) Reinhard Bendiy, «Two Sociological Traditions,» in: *Essays on Max Weber* (Berkeley, CA: University of California Press, 1971), pp. 283 and 286.

دعم نمط حياة «مفضل». كلا التأكيدين مبرر؛ فالناس تسعى عموماً إلى تبرير نمط حياتهم، وإن كانوا لا ينجحون في ذلك دائماً، كما أنهم أحياناً يقدمون التبريرات من غير عمد.

وقد قدّم تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (١٩٠٢ ـ ١٩٧٩) الذي هيمن على الكتابات السوسيولوجية باللغة الإنكليزية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أواسط الستينيات مفاهيمَ تحليلية متقدمة، صحيح أنها تطوّرت بداية رداً على تحديات الماركسية، إلا أنها بطرحها «الوظيفية البنيوية» قدمت نظرية عامة عن المجتمع لا تبرّر الرأسمالية بقدر ما تقدم تفسيراً وفهماً لصعوبات الرأسمالية دون أن تدينها[١١].

على غرار دوركايم، يجادل بارسونز بأن النظام الاجتماعي لا يعنى فقط بالظروف التي يتصرف الناس في ظلها سعياً إلى أهدافهم، لكنه يتطرق إلى صياغة الأهداف نفسها؛ فالأفراد في عملهم ليسوا ذرات اجتماعية منعزلة، ومن خلال تعاملهم مع الآخرين تتشكل أفكارهم المعيارية، ليس فقط حول ما هو المفضل، ولكن أيضاً حول الوسائل الصحيحة لتحقيق الأهداف المرجوة. مع ذلك، نجده يؤكد أن الفعل كوحدة منفردة لا تتماثل علاقته بالنظام (النسق) الكلي مع علاقة حبة الرمل بالكومة التي هي جزء منها. ذلك أن النظام الكلي له خصائص فريدة لا يمكن التعرف إليها في أي وحدة فعل إذا نظرنا إليها منفصلة من علاقتها بالوحدات الأخرى من النظام نفسه. لذلك نراه ينتقد اختزال النظام الكلي الاجتماعي (الماكرو) في الفردي (الميكرو)، ويضيق صدره بالنظريات التي لا تترك مساحة للفعل البشري[١٢].

يتضح التزام بارسونز بالحفاظ على الإرادة الفردية، لكن المشكلة في كيفية الحفاظ عليها من دون التضحية بفكرة النظام الاجتماعي الضرورية واللازمة. جاءت إجابته من طريق استبطان المعايير، التي على أساسها وفي ظلها تنتظم علاقات الأفراد، ومعها يصبح الفاعل ليس حراً في فعل ما يريده، بل هو مقيد، لكنه تقييد من نوع آخر، إنه معياري لا يصدر عن الضرورة المادية، بل عن الالتزام الأخلاقي.

في كتابه بنية الفعل الاجتماعي[١٣] ينظر إلى البشر على اعتبار أنهم يقومون بالاختيار أو المفاضلة بين أهداف مختلفة ووسائل تحقيق تلك الأهداف». ووفق هذه الخلاصة ـ النموذج، هناك أولاً الإنسان الفاعل وثانياً نطاق الأهداف التي لا بد أن يختار من بينها الفاعل، وهناك ثالثاً الوسائل الممكنة لبلوغ تلك الغايات، وهنا على الفاعل أيضاً أن يختار بينها. لكن الاختيار لا يجري في فراغ، بل وسط بيئة مكونة من عدد من العوامل المادية والاجتماعية التي تحدد الاختيارات الملائمة.

---

(١١) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ٦٥.

(١٢) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ص ٢٩٧

(١٣) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, 2nd ed. (Glencoe, IL: Free Press, 1949), and «Vygotsky and Activity Theory,» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

والمهم أن هذه البيئة تحتوي على المعايير والقيم التي تحظى بالقبول العام، وعلى الأفكار الأخرى التي تؤثر في اختيارنا للأهداف والوسائل، «فلو كنت كاثوليكياً وطبيباً مختصاً بأمراض النساء مثلاً، فإنني لن أتخصص في الإجهاض، حتى ولو كان هذا الاختيار متاحاً لي». وبالمثل لا يمكن خرق المعايير التي تحكم علاقتي بزملاء المهنة دون أن أُعاني عقوبة النقد.

تتكوّن «وحدة الفعل الصغرى» إذاً من «الفاعل»، والوسائل والغايات، والبيئة التي تضم أشياء اجتماعية ومادية فضلاً عن المعايير والقيم. لكن بارسونز يعمق تحليله الغني باتجاه كشف «أنساق الفعل»، وليس التوقف عند «فعل» الفرد وآلياته فقط.

ويخلص بارسونز إلى أن أي نسق، وعلى أي مستوى، يجب أن يفي بأربعة متطلبات إذا كان يريد البقاء، وفي كل حالة فإن نسقاً فرعياً متخصصاً لا بد من أن يظهر للوفاء بكل مطلب على حدة. وهذه المتطلبات الأربعة أو المستلزمات الوظيفية (Functional Prerequisites) هي كما يلي:

١ ـ **وظيفة التكيف:** إن كل نسق لا بد من أن يتكيف مع بيئته.

٢ ـ **وظيفة تحقيق الهدف:** لا بد له من أدوات يحرك بها مصادره ليحقق أهدافه ويصل إلى درجة الإشباع.

٣ ـ **وظيفة الاندماج والتكامل:** عليه أن يحافظ على التواؤم والانسجام بين مكوناته.

٤ ـ **وظيفة ثبات المعايير:** وقوامها أن تؤكد قيم المجتمع وأن تضمن أنها معروفة من قبل الأعضاء، وأن ثمة حافزاً لهؤلاء كي يقبلوا هذه القيم، وأن يخضعوا لمتطلباتها ومستلزماتها. وهذه الوظيفة أقل دينامية من غيرها لأنها تثبّت النظام المعياري، وتحافظ عليه(١٤).

إن نقطة الانطلاق في التحليل البارسونزي هي «الفعل» أي السلوك الإنساني، الفردي أو الجمعي، الواعي أو غير الواعي، وتعبيرات الفعل تشتمل ليس فقط على التصرفات الملاحظة خارجياً، إنما أيضاً على الأفكار والأحاسيس والطموحات والرغبات، لذلك يشدد على أن موقع الفعل يتحدد دائماً في أربعة سياقات (Context) هي: السياق الأيديولوجي، والسياق النفسي، والسياق الاجتماعي، والسياق الثقافي.

ويؤكد بارسونز أن كل «فعل» هو شمولي، بمعنى أنه يندرج في السياقات الأربعة في آن معاً، لكن التحليل يأخذ في عين الاعتبار السياق ما يسميه بارسونز «إطار مرجعية الفعل». وهو يحدد موقع السياقين الأولين على مستوى الشخص، أما السياق الاجتماعي والثقافي فهما يخصان الجماعة. الثقافي كنسق يضم القيم والمعارف والأيديولوجيات، ويعنى بصورة أكثر عمومية بمجموع الجهاز الرمزي الذي يستلهم منه كل فعل اجتماعي ويحث عليه. أما النسق الاجتماعي، فهو يقوم من جهته على «الشروط المنطوية في تفاعل الأفراد، الناس الحقيقيين الذين يشكلون الجماعات الملموسة

(١٤) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ٢: التنظيم الاجتماعي، ص ٣٥٩، وكريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ص ٧٢ ـ ٧٣.

والمكونة من أعضاء معينين محددين». هذان النسقان في كل جماعة ملموسة، مهما كان حجمها سواء أكان المقصود تجمعاً صغيراً أم تجمعاً شاملاً، إنما يتداخلان بصورة ضرورية لا غنى عنها، فلا يمكن وجود نسق اجتماعي دون وجود نسق ثقافي، يعطيه ويقدم له العناصر الرمزية الأساسية. كذلك فإن وجود نسق ثقافي دون نسق اجتماعي يعني «حضارة ميتة» كما هو مثال حضارة مصر القديمة أو حضارة الإمبراطورية الرومانية(١٥).

نُظر إلى الأنساق الاجتماعية والثقافية وإلى الأدوار بوصفها نتيجة للفعل الاجتماعي أو العكس، إلا أن «التفاعلية الرمزية» لم تقم بهذه النقلة، بل ظلت مع «الفعل» الاجتماعي. إنها ترى البنى الاجتماعية ضمناً باعتبارها بنى للأدوار بطريقة بارسونز نفسها، إلا أنها لا تشغل نفسها بالتحليل على مستوى الأنساق. إنها تبقي اهتماماتها على مستوى «وحدة الفعل الصغرى» ولا تهتم بقضية الاختيار بين سلم المفاضلات قدر اهتمامها بقضية تشكل المعاني التي يعبر سلم المفاضلات عن نفسه بواسطتها. والمؤسس الفكري لهذا الاتجاه هو جورج هربرت ميد (George Herbert Mead). وهو اتجاه تجاذبه أكثر من تيار، إلا أن هربرت بلومر (١٩٠٠ ـ ١٩٨٦) أوجز فرضيات التفاعلية على الشكل التالي:

١ ـ إن البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه تلك الأشياء لهم.

٢ ـ هذه المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني.

٣ ـ وهذه المعاني تُحوّر وتُعدل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها.

تركز هذه الفرضيات الثلاث على «الرمز الدال» وهو ما يفرق الإنسان عن الحيوان. فاللغة «كرمز دال» هي المعنى المشترك، وهو يتطور في سياق عملية التفاعل الاجتماعي الذي يولد المعاني، والمعاني بدورها تشكل عالمنا. هذا يعني أننا نخلق عالمنا بما نخلع عليه من معانٍ: فقطعة الخشب هي قطعة خشب، غير أنها في حياتنا اليومية تصبح منضدة. وكلمة «منضدة» تعني الدور الذي تلعبه قطعة الخشب تلك في عملية تفاعلنا، أي ذلك الشيء الذي نأكل عليه، أو تلك التي نعمل عليها. وكما أن تلك المعاني تتغير وتتطور فإن العالم يتغير أيضاً معها ويتطور. «الرمز الدال» يمنح البشر القدرة على التأمل في ردود أفعالهم والاستعداد لها في خيالهم. فالمرأة التي تحسّ أنها أخطأت في حق زوجها، تقوم عادة بمحاولة استرضائه ما أمكن بإظهارها وداً زائداً غير معهود.

وعملية التصنع أو «التحكم في الانطباعات» (Impression Management) تقع باستمرار في حياتنا كما لو أننا جميعاً نعمل مندوبي إعلانات لذواتنا، بحيث نستخدم محيطنا المادي مجالاً للتمثيل تاركين مساحات للخلوة «وراء الكواليس» نلوذ إليها طلباً للراحة من عناء التمثيل(١٦). تبقى

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.

(١٦) كريب، المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

«التفاعلية الرمزية» مقاربة معرفية في دراسة الشخصية، ويظل اهتمامها مركّزاً على دراسة التفكير وعملياته، فنحن نفهم البشر حينما نفهم ما يعتقدون أنهم يعرفونه عن العالم، أي نفهم معانيهم ومفاهيمهم عن أنفسهم.

من الانتقادات التي وجهت إلى التحليل البارسونزي، أنه أهمل التوترات في النظام الاجتماعي ومفاهيم مثل التمايز والصراع والتغيير ضمن الانساق، وتالياً لم يتابع التحليل الديناميكي لمختلف التناقضات، وهي نقطة الضعف في التحليل الوظيفي، سواء أكان نسقياً أم غير نسقي. إن المنع الأيديولوجي واضح؛ فالوظيفية هي نظرية اندماج الأجزاء في كل ملموس تتحاشى التساؤل عن تفسير الظواهر التي بدونها لا يطرح الاندماج أية مشكلة عملية أو نظرية، وهي ظواهر التنوع والتقسيمات والتناقضات بين أجزاء الكل المجتمعي.

ثالثاً: من التثاقف والثقافة الأداتية إلى الفعل التواصلي... نحو باراديغم جديد

إن البحث في مسألة التثاقف والمثاقفة يعود الفضل فيه إلى ملفيل هيرسغوفيتش (Melville Herskovits) (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣)، الأنثروبولوجي الأمريكي[١٧]، وكذلك إلى روجيه باستيد (Roger Bastide) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٤) الأنثروبولوجي وعالم الاجتماع الفرنسي الذي قدم أعمالاً مهمة للثقافة والمثاقفة، ووقف في وجه مقاربة دوركايم حول نشوء الثقافات وتطورها، والتي رأى فيها سبب تأخر البحث الفرنسي في مجال المثاقفة[١٨]. ذلك أن دوركايم كان يرى أن التغير الاجتماعي والثقافي ينتج بالأساس من التطور الداخلي للمجتمع، في حين يبقى التأثير الخارجي قليل الأهمية.

الواقع أن ملاحظة وقائع الاحتكاكات بين الثقافات، كانت تقوم في أغلب الأحيان بدون نظرية تفسيرية، سادتها في الغالب مسبقات وأحكام قيمة تتعلق بأثر هذه الاحتكاكات الثقافية، لذلك صدر عن مجلس البحث في العلوم الاجتماعية عام ١٩٣٦ في الولايات المتحدة الأمريكية ما اشتهر باسم مذكرة لدراسة المثاقفة عام ١٩٣٦ والتي صاغها كل من (روبيرت ريدفيلد ورالف لينتون وملفيل هيرسكوفيتش)، وبدأت بعملية توضيح دلالي، ثم أصبح التعريف الذي وضعته معتمداً على نطاق واسع:

«المثاقفة هي مجموع الظواهر الناتجة من احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات».

---

(١٧) Melville Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact* (New York: J. J. Augustin Publisher, 1938).

(١٨) Bastide Roger, «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique,» *Cahiers internationaux de sociologie*, no. 21 (1956), pp. 77-99.

في الواقع نحن ندين لهذه المذكرة بالكثير؛ إذ بموجبها تم تمييز «**المثاقفة**» من «**التغير الثقافي**»، لأن المثاقفة ليست سوى شكل من أشكال التغيّر الثقافي. كذلك أصبح معها الفرق واضحاً بين «**المثاقفة**» و«**التماثل**» الذي يجب فهمه على أنه المرحلة النهائية من مراحل المثاقفة، وهي مرحلة تقتضي غياب ثقافة الجماعة غياباً نهائياً من خلال استبطان تام لثقافة الجماعة المهيمنة. وهذا ينطبق على مفهوم «**الانتشار**»؛ إذ إنه لو كان هناك انتشار ثقافي بلا احتكاك «مستمر ومباشر» من جانب، فهذا لا يمثل سوى وجه من عملية المثاقفة التي هي عملية أكثر تعقيداً.

لا شك في أن هذا الإطار النظري شكل مساهمة ثمينة لأنه خلق مجال بحث نوعي، وقدم تصنيفاً للاحتكاكات الثقافية تبعاً للمتغيرات التي ترافقها استناداً إلى تحقيقات ميدانية مثل: وقوع الاحتكاكات بين سكان بأكملهم ومجموعات خاصة من سكان آخرين (البعثات التبشيرية، المستعمرين، المهاجرين..). أو تبعاً لكون الاحتكاكات ودية أو معادية. أو تبعاً لكون هذه الاحتكاكات تقع بين مجموعات تتساوى في أحجامها، أو بين مجموعات مختلفة الحجوم. أو تبعاً لكون هذه الاحتكاكات تنشأ عن الاستعمار أو الهجرة[١٩].

إن تحديد الظروف التي تتم فيها هذه العمليات الدينامية ضروري لكي يتم فحص حالتَي الهيمنة والتبعية (Subordination) اللتين يمكن للمثاقفة أن تنشأ فيهما، وتالياً كشف صيرورات التثاقف، أي أنماط انتقاء العناصر المقترَضة أو المقاومة لـ «الاقتراض» وأشكال اندماج هذه العناصر في النموذج الثقافي الأصلي، وأخيراً الآثار الأساسية الممكنة الناتجة من المثاقفة، بما في ذلك ردود الفعل السلبية القادرة أحياناً على السماح بوجود حركات مثاقفة مضادة.

كيف تتم عملية التثاقف؟ عمد «سابير» إلى استخدام مفهوم «**الميل**» أو النزوع لشرح أن المثاقفة ليست مجرد تحول من ثقافة إلى ثقافة أخرى، ذلك أن تغير الثقافة الأولية يتم عبر «**انتخاب**» عناصر ثقافية مُقترضة، وهذا الانتخاب يتم تلقائياً تبعاً «للميل أو النزوع» العميق الموجود في الثقافة «المُقترضة»، وتالياً يخلص إلى أن المثاقفة لا تسبب، بالضرورة، اختفاء أو ذوبان الثقافة «الأصلية» الآخذة عن غيرها، ولا تغيّر منطقها الداخلي الذي يمكن أن يبقى مهيمناً.

في المقابل، اقترح هيرسكوفيتش مفهوماً جديداً يوضح مختلف مستويات المثاقفة، وهو مفهوم «**إعادة التأويل**» (Réintépretation) الذي يعرّفه على النحو التالي: «العملية التي يتم من خلالها نسبة الدلالات القديمة إلى عناصر جديدة، أو التي من خلالها تقوم القيم الجديدة بتغيير الدلالة الثقافية للأشكال القديمة»[٢٠]. وقد استخدمت الأنثروبولوجيا الثقافية هذا المفهوم بشكل واسع لتوضيح الاستمرارية الدلالية للثقافات بما في ذلك التغيّر، بل تم استخراج قانون عام يعتبر العناصر الثقافية غير الرمزية (التقنية والمادية) أيسر نقلاً من العناصر الرمزية (الدينية والأيديولوجية).

---

(١٩) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٩٤.

(٢٠) Melville J. Herskovits, *The Basics of Cultural Anthropology* (New York; London: Knopf, 1948).

مع روجيه باستيد، لم يعد ممكناً دراسة الثقافي بمعزل عن الاجتماعي؛ فهو يرى ضرورة التشديد على العلاقات الثقافية داخل مختلف الأطر الاجتماعية التي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقات الاندماج والمنافسة والصراع، لذلك نظر إلى وقائع المثاقفة باعتبارها تشكل «ظاهرة اجتماعية شاملة» تلامس مستويات الواقع الاجتماعي والثقافي كله.

يضع باستيد تصنيفاً خاصاً يقوم على حالات المثاقفة التي لا بد من النظر إليها بحسب المجموعة المهيمنة، والأخرى المهيمن عليها. إذا التزمنا هذا المبدأ فسرعان ما نكتشف أنه لا يوجد ثقافة «مانحة» فقط، ولا ثقافة «متلقية» فقط بصورة دائمة. إن المثاقفة لا تكون أبداً أحادية الاتجاه.

يضع باستيد ثلاثة معايير أساسية، **الأول** عام وسياسي **والثاني** ثقافي **والثالث** اجتماعي. وهنا يرى ثلاث حالات نمطية يمكن تطبيقها على المعايير الثلاثة وهي:

• حالة مثاقفة «عفوية»، «طبيعية»، «حرة». غير موجهة وغير مراقبة.

• حالة مثاقفة منظمة، لكنها قسرية وتتم لمصلحة جماعة واحدة (كما في العبودية والاستعمار). وفي أغلب الأحيان تنتهي إلى الفشل بسبب تجاهل الحتميات الثقافية.

• حالة ثقافة مخططة ومضبوطة. (في النظام الرأسمالي يمكن لهذا التخطيط أن يؤدي إلى «استعمار جديد». ويزعم النظام الشيوعي بناء «ثقافة بروليتارية» تتجاوز «الثقافات الوطنية» وتشملها). ويمكن للمثاقفة المُخططة أن تنشأ بناءً على طلب مجموعة تتمنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي على سبيل المثال.

يضيف باستيد عدداً آخر من المتغيرات أكثر تحديداً منها: العامل السكاني، مشيراً إلى أنه علينا ألّا نخلط بين الأغلبية الإحصائية والأغلبية السياسية، حيث قد تصبح الأغلبية الإحصائية في الحالة الاستعمارية أقلية على الصعيد السياسي. كذلك العامل البيئي المحدد للوسط الذي يجري فيه الاحتكاك، فضلاً عن العامل العلائقي والبنيوي الذي يدرس طبيعة العلاقات (هيمنة، خضوع) وماهية نمطها: هل هي «أبوية» أو «تنافسية»؟

أدخل باستيد عام ١٩٥٦ فكرة العلّتين (Les Deux causes) اللتين تدخلان في علاقة جدلية في أية عملية مثاقفة، وهما **العلة الداخلية والعلة الخارجية**؛ فالعلة الداخلية لثقافة معينة هي طريقة عملها الخاصة، أي منطقها الخاص الذي قد يُشجّع أو يُعرقل التغيرات الثقافية الخارجية. في المقابل، فإن العلة الخارجية المرتبطة بالتغير الخارجي المنشأ، لا تعمل إلا من خلال قابلية العلّة الداخلية.

هذه العلة المزدوجة للمثاقفة هي التي تفسر ظاهرة النتائج المتتابعة. وبتعبير آخر، فإن العلة الخارجية كمسبب تحرّض العلة الداخلية وفق منطقها الخاص. ذلك أن كل منظومة ثقافية تصاب بفعل ما يهدد انسجامها، ستعمل على رد الفعل، وسوف تبني نماذج تساعدها على استعادة نوع من التجانس. نتيجةً لذلك، فإن جدلية الديناميتين الداخلية والخارجية تؤدي إلى بناء ثقافي جديد

يمكن أن تهيمن فيه العلة الداخلية (حينما يبقى التغير سطحياً)، أو تنتصر فيه العلة الخارجية (إذا كانت هناك محاكاة ثقافية)[٢١].

في الواقع، لم نعد أمام فهم تقليدي للثقافة؛ فقد جددت الأبحاث التي تمت حول المثاقفة المفهوم برمته، وقادت إلى وضع تعريف ديناميكي للثقافة، أدى إلى انقلاب في المقاربة: فلم نعد ننطلق من الثقافة لفهم التثاقف والمثاقفة، بل من التثاقف ذاته وعملية المثاقفة بعينها لفهم الثقافة. ليس هناك ثقافة في «حالة صافية» مشابهة لنفسها منذ الأزل تعمل باستمرار من دون أن تشهد القليل من التأثيرات الخارجية[٢٢].

إن العملية التي تشهدها كل ثقافة في وضع تماس ثقافي، هي صيرورة دائمة من التفكيك والبناء وإعادة البناء. لذا بيّن باستيد أن دراسة مرحلة التفكيك (Déconstruction) تُعد أيضاً مرحلة مهمة من وجهة النظر العلمية لأنها غنية بالعبر، باعتبارها تكشف عن أن مرحلة نزع الثقافة (Déculturation) ليست بالضرورة، ظاهرة سلبية تؤدي حتماً إلى تفكيك الثقافة، إذ يمكنها أن تكون أيضاً سبباً في إعادة البناء الثقافي.

هنا يخالف باستيد فكرة ليفي ستروس حول مفهوم «البنية» الذي يرى فيه مفهوماً شديد السكونية. عوضاً عن الحديث عن بنية فينبغي برأيه الحديث عن «البَنينة» Structuration و«تفكيك بناء» Déstructuration و«إعادة بناء» Restructuration. الثقافة بالمحصلة هي «بناء تزامني» يتكون كل لحظة من خلال هذه الحركة الثلاثية.

يسمح هذا التمييز بفهم أفضل لبعض الظواهر، ولا سيّما تلك المسماة بظواهر «المثاقفة المضادة» كالحركات الأصولية، وكل محاولات «العودة إلى الأصول». وقد بيّن التحليل أن الثقافة المضادة لا تزدهر إلا حينما تكون عملية النزع الثقافي شديدة العمق بما يكفي لمنع أية إعادة إبداع للثقافة الأصلية. في هذه الحال، غالباً ما تلجأ حركات المثاقفة المضادة إلى التقليد والاستعارة، من دون وعي منها، لكثير من نماذجها التنظيمية والثقافية وحتى منظومات التمثل اللاواعية من ثقافة مسيطرة تزعم، على الرغم من ذلك، أنها تحاربها. وهي آلية كان ابن خلدون سباقاً في الإشارة إليها.

هل بقي وضع الثقافة والمثاقفة على حاله مع تطور المجتمعات الصناعية ومع العولمة؟

طورت مدرسة فرانكفورت نظرية عن المجتمع الجماهيري (Mass Society) والثقافة الجماهيرية (Mass Culture)، حيث ذهب أصحابها إلى أن الرأسمالية أصبحت أكثر مركزية، وأنه مع تطور الاقتصاد والسياسة وتزايد الاتجاه نحو المركزية، ظهرت بعض الأيديولوجيات الجمعية التي أكدت ضرورة الامتثال والتطابق مع النظام الاجتماعي، وقد ترتب على ذلك انكماش مجال العمل الشعبي الجماهيري، ولم يعد البناء الاجتماعي يحتوي على نظم ومؤسسات مستقلة وقوية

(٢١) كوش، المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

تضمن القيم الفردية وتدعمها، ومن ثم اختفى الفرد المستقل. في هذه العملية، بدأ العلم يقوم بدور «وسائلي» نفعي، وأصبحت المبادئ العلمية، غير الإنسانية، التي يعتمد عليها العلم البرجوازي، متغلغلة في المجتمع ككل، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى نمط جديد من السيطرة، استند إلى التكنولوجيا والبيروقراطية. من هنا، أصبح كل من الوعي والثقافة، أكثر اغتراباً عن مجال الفعل والقيم والممارسة العملية الإنسانية، كما أصبحت العلاقة بين الأفراد، علاقة بين الأشياء(٢٣).

يعلن رائدا مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وتيودور أدرنو (Theodor W. Adorno) في مقدمة كتابهما جدلية التنوير (*La Dialectique de la raison*) بأن من دواعي تأليف الكتاب مواجهة تنامي **الأداتيّة والآليّة في المجتمع المعاصر**؛ فالعقل التنويري الذي يعد بالتحرر، يعيش إخفاقاً ذريعاً، وهو إخفاق، ليس عرضياً، وإنما تعود جذوره إلى هذا العقل نفسه. إذاً، يصبح العقل مجرد أداة لإنتاج التبعيّة والاغتراب، ويصبح الإنسان الحامل هذا العقل مجرد أداة للإنتاج الاقتصادي، وتحقيق الربح في مجتمع لا يتمتع فيه الإنسان بقيمة ذاتيّة، بل بقدرته الإنتاجيّة فقط. من خلال هذا التوجّه التحكمي للبعد الاقتصادي على المجتمع، يظهر التخوف والقلق الذي يراود أصحاب المدرسة النّقديّة ويدفعهما إلى التنبيه لتنامي النزعة الأداتيّة في استعمالات العقل.

إن نقد **العقل الأداتي**، لم يتخذ طابع «نظريّة في المجتمع» فحسب، بل تجلى كذلك في نظريّة سياسيّة، كما تمظهر في الأنظمة الشموليّة، سواء في شقها النازي والفاشي، أو في شكلها البيروقراطي التسلطي الذي شكلته التجربة السوفياتيّة مع القوة القمعيّة الستالينيّة، أو في الديمقراطيات الغربية في أمريكا وأوروبا.

إن العقل الأداتي، وما يمكن أن نطلق عليه حديثاً «**الثقافة الأداتية**» هو كل ما يتجلى بالمنتجات التي تلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات من دون هدف أو غاية، أي أنه العقل والمنتج الصادر منه الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات، من دون أي تساؤل عن مضمونها، وما إذا كانت إنسانية أو أخلاقية ومعادية للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد منتجاته وغاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما(٢٤).

وهذا يعني أمرين اثنين: **أولهما**، أن المثاقفة وتالياً الثقافة أصبحت الآن عبارة عن آلية هيمنة تعمل على خدمة الوضع الراهن. **وثانيها**، أنّ الثقافة أصبحت الآن عبارة عن سلعة ليس إلّا؛ فكما تنتج شركة فورد آلاف السيارات في آن واحد باستخدام أجزاء مبنية مسبقاً بحسب نظام التجميع،

---

(٢٣) أخذت هذه المدرسة اسمها عن مؤسسة فرانكفورت للبحث الاجتماعي (Frankfurt Institute for Social Research) التي تأسست في ألمانيا سنة ١٩٢٣، وكان من أعضائها المبرزين ثيودور آدورنو (Theodore Adorno) (١٩٠٣ ـ ١٩٧٠) وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) وهربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٨).

(٢٤) الحَوْسَلة هي اختصار لعبارة «تحويل كذا إلى وسيلة». والمجتمع الرأسمالي والمنافسة في اقتصاد السوق يرميان إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أي حوسلتهما.

أصبحت الثقافة باعتبارها «صناعة» تنتج سلعها، وبهذا تسرّبت الإبداعات الأصيلة كلها من عملية إنتاج الثقافة، تاركة إياها بلا روح، ما جعلها عملية موجّهة بأكملها. لم تعد الثقافة مثاقفة بل أصبحت صناعة ومن خلال الوسائل البيروقراطية المنظّمة للتوزيع، وأصابها ما يصيب كل صناعة، وهو مرض «الاحتكار»، فوقعت فريسة احتكار الشركات الإعلامية الضخمة، التي تضمن أن تصل المنتجات الثقافية المعروضة للبيع والاستهلاك للجميع.

ما قدّمه أدورنو وهوركهايمر فتح الباب لدعم هذه المقاربة؛ إذ بينا أنّ «الثقافة الأداتية» باعتبارها صناعة بنيت ضمن منهجية تؤسس لسلوكيات امتثالية، بحيث يتم استهلاكها بطريقة امتثالية، وأصبحت تقوم على عمليات تلق في جوهرها، تقدم المتعة والتسلية بما يؤدي إلى اضمحلال التفكير النقدي[٢٥] وتصريف الشعور بالاستياء عند الأفراد، وبهذا لا يشكلون مصدر إزعاج للسلطات.

منذ الخمسينيات، اتسع الاهتمام بدراسة ثقافة الجماهير، وبرز تيار يصنف الثقافة ويعيد ترتيبها بين ثقافة عليا وثقافة دنيا، واضعاً إشكالية المثاقفة والتثاقف قيد الفحص والنقد من جديد، وكان هؤلاء في الغالب من الراديكاليين الذين يسعون إلى تغيير المجتمع، وليسوا من المحافظين الراغبين في العودة إلى العصر الذهبي، حيث كانت الثقافة العليا هي صاحبة السيادة. ومن أبرز الكتّاب الذين مثلوا هذا الاتجاه، اثنان هما، روسنبرك وماكدونالد.

كتب روسنبرك عام ١٩٥٧ نقداً عنيفاً ضد الثقافة الجماهيرية في أمريكا؛ فقد وجد أنه على الرغم من المستوى المعيشي المرتفع الذي حققه المجتمع الأمريكي، إلّا أن ذلك كان على حساب الثقافة التي عانت التدهور، فالتكنولوجيا الجديدة أزاحت معظم الأعمال اليدوية الشاقة والروتينية ذات الطابع المتكرر، والتي استهلكت المزيد من وقت الأفراد، فحصلوا نتيجة ذلك على المزيد من التسلية والراحة، ولكنهم مع ذلك يشعرون بالغربة والاحتباس والنمطية. إن المسؤول عن هذا الموقف طبقاً لما يراه روسنبرك هو التكنولوجيا؛ فهي المتهم الأول والأخير، حيث وفرت المسلسلات التلفزيونية والإذاعية، وقصص البوليس السرية والمجلات الشعبية، شكلاً من التسلية النمطية الرخيصة، ووصل الأمر إلى الجامعات التي قامت بتبسيط علومها وجعلها سهلة الفهم حتى أصبحت أقرب إلى الجامعات الشعبية. لقد كان روسنبرك حاداً في نقده الكتب الشعبية الرائجة أيضاً مثل سلسلة كتب (كيف؟) أو (How to) التي تنصح الأفراد وتوجههم إلى كيفية استعمال خيالهم لتوليد طريقة جديدة في فن البيع أو الحصول على وظيفة أو كسب الأصدقاء أو غير ذلك.

يخلص روسنبرك إلى أن الثقافة الجماهيرية أصبحت تهدد، ليس فقط ذائقتنا، وإنما تدمر أحاسيسنا وتفتح الطريق أمام الاستبداد. وقد اعتقد كغيره، أن ظهور الفاشية في ألمانيا في

(٢٥) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٧٣.

الثلاثينيات، كان بسبب تحولها إلى مجتمع جماهيري، نجح فيه هتلر باستغلال انصياع الجماهير وسلبيتها، عبر الإعلام الواسع.

اتّبع دوايت ماكدونالد اتجاهاً مشابهاً لروسنبرك، ولكن أكثر تفصيلاً، إذ ميز **ثقافة العامة من الثقافة العالية ومن ثقافة الجماهير**(٢٦). **الأولى تقليدية، والثانية يُنظر إليها كإنتاج للأشخاص العظماء. أما الثالثة،** فتمتلك القليل من المزايا إن وجدت، ذلك أنها صممت لتنال إعجاب ذوي المكانة المتدنية، وليس لها أي قيمة فنية ذاتية كما حال الثقافة العليا. هي ببساطة ثقافة نمطية ذات صبغة تجارية فرضتها شركات الأعمال على الجمهور بهدف تحقيق الربح.

إنها ثقافة جرى تصميمها بوساطة التقنيين، وجرى استئجارها من جانب رجال الأعمال. أما المتلقّون لها، فهم من المستهلكين الانفعاليين والسلبيين؛ حيث إن مشاركة هؤلاء، مقيّدة بالاختيار بين الاستهلاك أو عدمه. والمسوقون لهذه الثقافة إنما يستغلون الحاجات الثقافية للجماهير لغرض جني الأرباح أو لغرض الحفاظ على السيادة الطبقية لهم»، وهو بهذا يشبه مفكري النخبة، باعتباره الثقافة الجماهيرية تشكل تهديداً للثقافة العليا. وكما روسنبرك، فهو نظر إلى الثقافة الجماهيرية كأداة لخلق الدكتاتورية؛ فهي ليست مجرد ثقافة يختارها الفرد، وإنما هي ثقافة سيطرة سياسية أيضاً، وتشكل تهديداً للثقافة العليا، لأن الثقافة الرديئة سوف تطرد الجيدة، فضلاً عن أنها ستقود إلى خلق ثقافة نمطية واحدة، وإلى زيادة الاغتراب وتضليل الأفراد لكي ينفذوا مهمات ميكانيكية ترتبط بجزئيات صغيرة مفصولة من الكليات، ما يؤدي إلى إضعاف المبادرة والابتكار. ورأى من خلال الأبحاث التي قام بها أن الثقافة الجماهيرية قادت إلى تحويل الكبار إلى يافعين والأطفال إلى بالغين(٢٧). وخلص إلى أنها تقوّض النسيج الاجتماعي بحيث يصبح فيه الأفراد ذرات متناهية يفقدون معها التزامهم تجاه الجماعات الاجتماعية الصغيرة، ويصبحون غير قادرين على التفاعل معاً بطريقة ناجحة، وبذلك يصبح الناس منعزلين يرتبطون فقط بأنظمة مركزية، ومنظمات كالإعلام الواسع والأحزاب السياسية والشركات.

تعتبر آراء مكدونالد ضمن الآراء المتشائمة، على الرغم من أنه يعتقد أن الموقف ليس ميؤوساً منه بالكامل. فلا تزال ثقافة النخبة، على الرغم من ضآلة حجمها وتأثيرها، قادرة على إضاءة شعلة الثقافة العليا.

إن فكرة الأذى الذي تسببه الثقافة الجماهيرية للمجتمع، لا تزال قائمة اليوم ولكنها تتعرض لانتقادات متزايدة، وأخذ علماء الاجتماع يتجهون وبشكل متزايد إلى الاعتقاد أن الثقافة الجماهيرية

---

(٢٦) Dwight MacDonald, «A Theory of Mass Culture,» in: Bernard Rosenberg and David Manning White, eds., *Mass Culture: The Popular Arts in America* (Glencoe IL: Free Press, 1957).

(٢٧) حيث أكدت البحوث التي قام بها أن البالغين الأمريكان يقرأون بشكل متزايد الرسوم السافرة في الصحف وكذلك مشاهد العراة، وهم أيضاً يشاهدون برامج التلفزيون المخصصة للأطفال. أما الأطفال فقد كان بإمكانهم مشاهدة الأفلام الموجهة للبالغين، سواء في السينما أم في التلفزيون. ونتيجة ذلك هو خلق حالة من (صبيانية البالغين)، وكذلك إيجاد أطفال يقظين أكثر من اللازم ينمون بسرعة.

ليست سيئة بالدرجة التي يصورها المعارضون لها، بل واعتقدوا أيضاً بعدم صواب فكرة تقييم الثقافات ووصفها بالأعلى والأدنى. وهم يؤكدون عدم إمكانية التمييز بين ثقافتين اثنتين فقط: ثقافة عليا وثقافة الجماهير.

طرح هربرت غنس فكرة **تعدد الأذواق الثقافية**، ورفض فرض أحكام على ثقافة الآخرين، معتبراً أن كل الناس لهم الحق في اختيار الثقافة التي يفضلون، وبدلاً من تمييز ثقافة عالية متفوقة من ثقافة وضيعة جماهيرية أو شعبية، قام جانس بتحديد سلسلة من الثقافات المختلفة؛ كل واحدة منها لها قيمتها الذاتية الخاصة، فتحدث عن الثقافة العليا، والثقافة العليا للطبقة الوسطى، والثقافة الدنيا للطبقة الوسطى، والثقافة الدنيا، مبيناً الفروقات بينها، مقدماً تصنيفاً جديداً يقوم على مفهوم **الثقافات الكلية** (Total Cultures) ويقصد بها على سبيل المثال الثقافة السياسية التي تجمع أفراداً معينين بأفكار واحدة، والثقافة الدينية القائمة على الطائفة أو الدين، وثقافة الشباب والنساء. في المقابل، تتمثل **الثقافات الجزئية** (Partial Cultures) بثقافة السود على سبيل المثال، أو الثقافات الإثنية للمهاجرين الذين يجلبون معهم ثقافتهم الأصلية، والتي تصبح في ما بعد أقل جاذبية لأطفالهم، مثل الإيطاليين والبولنديين.

يعتبر غنس من أشد المهاجمين لنظرية الثقافة الجماهيرية، وهو يعرض نظريته الخاصة به في الأذواق والثقافات. ويعد عمله من أكثر النظريات تقدماً في مجال الثقافة الجماهيرية، لأنه يعترف بالاختلافات الثقافية وأهميتها لمختلف المتلقين، فهناك تنوع في الثقافات بدلاً من اقتصارها على اثنتين فقط (عليا ودنيا).

إن ما قدمه دومينيك ستريناتي عام ١٩٩٥[٢٨] كتقييم نقدي لنظرية ثقافة الجماهير، كان أكثر صرامة من غنس؛ فقد توصل إلى أن نظرية الثقافة الجماهيرية لا تختلف كثيراً عن نظريات النخبة، وهي فشلت بالاعتراف بإمكانية فهم الثقافة الجماهيرية وتفسيرها، من جانب الجماعات الأخرى غير النخبوية في المجتمع. كما أنه وجد أن الحدود الفاصلة التي تفترضها نظرية الثقافة الجماهيرية، بين الثقافة العليا وثقافة الجماهير غير واقعية، حيث إن هناك دائماً تداخلاً بين الثقافتين، وإعادة رسم لتلك الحدود. وخلص إلى أن المقاربة التي تقيم قطيعة بينهما ليست إلا عملاً سياسياً بدلاً من أن تكون تقييماً موضوعياً لمختلف الثقافات، حيث إنها تمثل رد فعل النخبويين حين شعروا بالتهديد من جانب النمو المتزايد في الثقافة الشعبية التي أصبحت تهدّد الترتيب الهيكلي للأذواق، لأنها تعطي لكل شخص فرصة اختيار ما يراه الأفضل بين الكتب أو الأفلام أو الموسيقى أو اللوحات الفنية أو المحطات والبرامج التلفزيونية... ومثل هذا العمل يضعف القوة الرمزية للمبدعين والمثقفين تجاه معايير الأذواق التي تطبق على استهلاك المنتجات الثقافية.

(٢٨) Dominic Strinati, An *Introduction to Theories of Popular Culture* (London: Routledge, 1995).

يناقش يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) فيلسوف الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت للوضعيّة المتأزمة التي وصلت إليها الثقافة المعاصرة مقدماً مقاربة جديدة؛ فيستعيد مفهوم **«نقد العقل الأداتي»** الذي أصبح بفعل مساهمته مصطلحاً رائجاً وصريحاً في الفلسفة النّقديّة(٢٩)، بعد الإشارات الضمنية له قبل ذلك. وهنا يدشن هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلي(٣٠)، مقاربة جديدة لانفتاح العقل الأداتي على عقل تواصلي فاعل، معتبراً أن الإشكالية ليست في الثقافة أو العقل الأداتي، بل في التوقف عند منحى واحد للأداتيّة يتمثل بالسلبيّة.

وحيث إن التواصل بمعناه البسيط يتمثل بعملية نقل معلومة أو خطاب من مرسِل إلى مستقبِل أو من باعث إلى متلقٍ، الغاية منها تبليغ معلومة أو رسالة معينة، وتتم بوساطة قناة اتصال معينة، إلا أنها تحمل مفارقات واختلافات، نظراً إلى أن الرسالة التي يراد تبليغها ليست على الدوام واضحة ودقيقة، حيث تميل جميع الرسائل باتجاه التعدد والاختلاف والتنوّع. والمتلقي لا يتخذ بالضرورة موقفاً سلبياً، بل يحاول الفهم وإضفاء المعنى والدلالة والتأويل على الرسالة. من جهة أخرى، تقوم قناة الاتصال بدور مؤثر في محتوى الرسالة ومضمونها، وذلك تبعاً لكونها وسيلة سمعية أو بصرية. كما أن عمليات التواصل لا تهدف إلى الإخبار فقط، بل إلى التأثير والإيهام والإغراء، لذا فإن العملية التواصلية تتصف بخاصية التعقيد، وتستلزم السؤال والاستفهام والتحليل والدراسة، والبحث أيضاً.

بما أن التواصل يهدف إلى نقل معلومة أو رسالة بين طرفين، فإنه يرتبط باللغة وفلسفتها، الأمر الذي جعل علماء اللغة يعتبرون التواصل الوظيفة الأولى والأساسية للغة، فيما اعتبر هابرماس أن التواصل هو مجموع الترابطات التي يتفق حولها المشاركون بغية تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة فاعلة، وهكذا يظهر التواصل، بالنسبة إليه، في شكل الفعل الذي يُخرج الوعي من باطنه نحو الانفتاح على الآخر.

يخلص هابرماس في **«العقل التواصلي»** إلى أن «نظرية الفعل التواصلي» تفهم العقل والتواصل كدينامية موصلة لبناء مختلف للمعنى وللذات، بما يشكل نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تستمد إمكاناتها من العالم المعاش.

يمكن القول، إن الجهد النقدي لدى هابرماس انتظم في تفكيك مفهوم العقل الأداتي، والأخذ بالمفهوم التواصلي للعقل، باعتباره ملكة تحليلٍ وتفكيرٍ مباشرٍ، وفق منهجية فلسفية اجتماعية، تتناول بالنقد منظومة القيم والعلاقات التي أنتجها العقل المتمركز على الذات، والكشف عن تناقضات العقل الأداتي الذي حوّل فعل العقل إلى فعل هيمنة وسيطرة على الإنسان. والمخرج

---

(٢٩) ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفيّة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(٣٠) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1987), tome 1.

الذي وجده هابرماس تمثل بكوجيتو جديد للتواصل (أنا أتواصل إذاً أنا موجود)، ينتج بتقديره مفهوماً نقدياً للعقل، يتبنى بتفاؤل باراديغم التواصل عوضاً من باراديغم الصراع.

رابعاً: التشييد الاجتماعي للمفاهيم... بصفتها مفاتيح للفهم والتفسير

في كتابه الشهير **الأيديولوجيا والطوبى** يقوم كارل مانهايم (Karl Mannheim) (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧) بعملين محددين: في خطوة أولى، يقوم بدراسة الأيديولوجيات ويرصد تطوّرها عبر التاريخ، مؤصلاً مرتكزاتها المفاهيمية، ثم في الخطوة الثانية، يركز اهتمامه على متابعة كيفيّة انعكاس هذه الأيديولوجيات على المعرفة والثقافة في المجتمعات الإنسانية، فيصل إلى نتيجة مفادها أن صور الموضوعات الواحدة التي تتلقاها الذات الإنسانية المؤدلجة تختلف بحسب اختلاف المواقع والأوضاع الاجتماعية.

إن الموقع الاجتماعي هو الذي يحدّد مضمون ومفهوم الفكرة. يستشهد في هذا الخصوص بموضوع الليبرالية التي كانت موجودة، كفكرة، قبل الثورة الفرنسية وبعدها. ويلاحظ أن هذا المفهوم شهد تطوّراً بارزاً مع قيام الثورة الفرنسية، حيث انتقل من مستوى الطوبى والحلم إلى مستوى أيديولوجية الدولة. من هنا، يستنتج مانهايم أن كل فكرة هي طوباوية في الأساس، وموجودة بالقوة في المجتمع، ومتنوعة على هذا الأساس بالضبط. أما عندما تصعد هذه الفكرة إلى الحكم وتمتلك قدرة النفاذ والسلطة فإنها تتحوّل من فكرة طوباوية إلى فكرة أيديولوجية. وتصبح مصداقية الفكرة مستندة إلى مصداقية الدولة وقدرتها على التنفيذ، وفي المقابل يتعرض كل من يعارضها للقمع[٣١].

لذلك، فإن الليبرالية كانت طوبى، إبّان صعودها كفكرة نحو السلطة، أي قبل الثورة الفرنسية. أما بعد تحققها في صورة سلطة، فإنها تحوّلت إلى أيديولوجيا تعتنقها الدولة وتعمل على أساسها، عند بلوغها السلطة وتحجّرها في مصالحها. ومن موقع المقموع تحوّلت إلى قامع بالنسبة إلى خصميها الجديدين: الأيديولوجيا الملكية المخلوعة والطوبى الجديدة التي نشأت في المجتمع، ورفعت الاشتراكية كفكرة جديدة لتحقيق أمنياتها.

تكمن أهمية كارل مانهايم هنا، في أنه اعتمد المنهج العلمي لتحليل آلية تكوّن المفاهيم وتحركها، من خلال إعادتها إلى نسق آليات اشتغال العقل الذي يقوم بتشييد المفاهيم لاعتبارات موضوعية، تعود إلى تطور التغيرات التاريخية والسياسية والاجتماعية، وما ينتج منها من تيارات فكرية.

وهذا ما ذهب إليه بيار بورديو (Pierre Bourdieu) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير الذي اعتبر أن للمفاهيم صفة إجرائية، بمعنى أنها لا تحمل مضمونها وتكتسب معناها إلا في إطار

---

(٣١) كارل مانهايم. **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا الديريني (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠)، ص ٢٥٣.

استخدامها في الواقع وفي إطار نظام معين من العلاقات. وكان يرى أن طريقة فهم الواقع على أساس فهم العلاقات تعد الطريقة المثلى أو الفضلى في العلم الاجتماعي، فما هو صحيح بالنسبة إلى المفاهيم صحيح بالنسبة إلى العلاقات التي لا تأخذ معنى إلا داخل أنظمة من العلاقات.

ولا جدال في أن بورديو قدم أدوات مفهومية جديدة لتحليل ومقاربة الظواهر الاجتماعية، مثل الحقل، ومبدأ التمايز، والحس العملي، والرأسمال الرمزي والبنية التفاضلية. فالتفكير وفق مصطلح «الحقل» يعني عنده التفكير علائقياً، فما يوجد في الواقع الاجتماعي هو في الحقيقة حقول عديدة، يتمتع كل منها باستقلالية نسبية، وبنظام معين من القواعد والتنظيمات وبمنطق محدد وبنوع معين من العلاقات. فالحقل الاقتصادي يشمل العلاقات والظواهر والممارسات الاقتصادية مثل الإنتاج والتسويق والاستهلاك والحاجات والثروات والسكان والعمل ورأس المال والربح والأسعار والقروض والنقد ودور الدولة في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك ومستوى الحياة وشروط العمل والادخار والسلعة والأجر والتراكم والتبادل.. أما الحقل الديني فيشمل العلاقات والظواهر الدينية، كالأديان والطقوس والمعتقدات والعبادات والأساطير والخرافات والميثولوجيا والمذاهب والفلسفات الدينية وعلاقات القرابة. كذلك يشمل الحقل الفني مجمل المعارف والتقنيات والقواعد والطرق الخاصة بالممارسة الفنية والنشاطات المبدعة من رسم وموسيقى وطرق تعبير عن الجمال والنحت والتصوير والبناء والرقص والسينما والتلفزيون والفنون التشكيلية والشعبية (الفولكلور). هذه الحقول وغيرها على الرغم استقلالها النسبي بعضها من بعض، إلا أن هذا لا يعني غياب التأثيرات والتفاعلات[٣٢]. ففي المجتمع الصناعي مثلاً من الصعب تقبل فكرة عدم وجود تأثيرات قوية للحقل الاقتصادي في الحقول الأخرى.

والحقل كأي واقع يشمل مواقع وأدواراً محددة يحتلها فاعلون (مؤسسات أو فئات) تخضع تراتبية هذه المواقع إلى كيفية توزيع رأس المال الذي يأخذ أشكالاً متنوعة (رأس مال اقتصادي أو رأس مال اجتماعي وثقافي ورمزي) وأي رأس مال يمثل سلطة، والعلاقات في الحقل لعبة تنظمها قواعد وانتظامات وتجاذبات (تعاون ـ منافسة ـ صراع..) من أجل المحافظة على وضع الحقل أو وضع الموقع أو من أجل تغييرها[٣٣]. ينسف بورديو مقولة «المجتمع» الفارغة ويستبدلها بمقولتي الحقل والفضاء الاجتماعي. وبالنسبة إليه، ليس المجتمع المتمايز كلاً متجانساً ينتج تكامله من وظائف نسقية، وثقافة مشتركة، ونزاعات متشابكة، أو من سلطة عليا، بل مجموعة من ميادين «اللعب» المستقلة نسبياً، والتي لا يمكن ضمها تحت منطق مجتمعي كلي سواء أكان منطق الرأسمالية أم الحداثة أم ما بعد الحداثة.

(٣٢) علي سالم، البناء على بيار بورديو (بيروت: دار النضال، ١٩٩٩)، ص ١٣٤.

(٣٣) لويك ج.د. فاكان، «نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها،» ترجمة أحمد حسان، فصول (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، العدد ٦٠ (صيف ـ خريف ٢٠٠٢)، ص ١٨٣.

يخضع الحقل لميزان القوى. فالمهيمنون مستفيدون دائماً من ميزان القوى المائل لصالحهم. والعلاقات في هذا الإطار تتحدّد بشيء من العفوية. فالمهيمنون يعملون للمحافظة على مواقعهم، والمهيمن عليهم حين يرضخون تكتسب تصرفاتهم صفة العفوية. لكن الحقل عنده، كما المجتمع، لا ينفك عن توليد التفاضل والتمايز. إنه يحتوي ويأتلف في بنية تفاضلية لا تتجلى كماهية مجردة، بل كخاصية علائقية في ميدان الممارسة، فمن غير الممكن «تحييد المصالح والرهانات العملية» في أي ممارسة جمعية. إن الهيمنة والتمايز والامتياز والاستغلال هي من وقائع الاجتماع، ولا يجدي إنكارها.

يتكون الحقل إذاً من جملة عناصر متشابكة ويقوم على نوعين كبيرين من رأس المال: رمزية كالمعتقدات والمنتوجات الثقافية والألقاب العلمية، ومادية كالأموال والموارد الطبيعية والسلع الاستهلاكية والمنتجات التقنية. والسلطات هي كذلك على نوعين: «مادية» كما تتمثل في مؤسسات الدولة كالشرطة والجيش والقضاء، و«رمزية» كما تتمثل في السلطات الثقافية من دينية وخلقية وأدبية.

بهذا المعنى كل حقل يشكل «مساحة من الإمكانيات» المتاحة أمام العاملين فيه، يعودون إليها ويهتدون بها أو يشتغلون عليها في ما يتخذونه من خيارات أو ينجزونه من أعمال أو يوظفونه من رؤوس أموال. والمثال على ذلك في الحقول الثقافية، المراجع والأسماء، أو المدارس والنظريات[٣٤]. وهكذا فإن كل حقل يُشكل «ساحة صراع» يتواجه فيها المحترفون للإنتاج، أي الفاعلون واللاعبون، إما لإدامة «اللعبة» أو للانقلاب عليها، إما للحفاظ على «علاقات القوة» السائدة أو لتغييرها. وعليه فالموقع والموقف ونظام الإمكانيات وقواعد اللعبة وساحة الصراع ونمط السلطة وتشكيلة رأس المال واستثمار الرهانات هي المفردات التي يمكن أن يفهم من خلالها الحقل المجتمعي على العموم. ويبقى لكل حقل قوانينه الجزئية وقواعده الخاصة في اللعب تماماً، كما أن لكل حقل رهاناته الذاتية المرتبطة برؤوس أمواله ومصالحه النوعية.

لذا، فالعامل في حقل من الحقول لا يمكنه انتزاع المشروعية والانخراط في العمل والإنتاج بشكل فعّال إلا من خلال منظومة الإدراك والاستعدادات والتصورات المكتسبة والتي يطلق عليها بورديو «الهابيتوس» (Habitus) والتي يكتسبها الفاعل في الحقل، والتي تصبح بمثابة «القواعد المولدة للممارسات»، والتي هي رأسماله الخاص من المعتقدات والخبرات والمهارات التي تمكنه من الاندراج في الحقل وتوليد الاستراتيجيات الموجهة أو اتخاذ المواقف المتميزة أو استثمار

---

(٣٤) انظر: علي حرب، **أصنام النظرية وأطياف الحرية: (نقد بورديو وتشومسكي)**، سياسة الفكر؛ ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٣٠ - ٣١، و R. J. Rummel, «The Transition to A Sociocultural Field,» in: Rudolph J. Rummel, *Understanding Conflict and War*, 5 vols. ([Beverly Hills, CA]: Sage Publications, [1975-1981]), vol. 2: *The Conflict Helix*, chap. 12, <http://www.hawaii.edu/powerkills/TCH.CHAP12.HTM>.

الرهانات النوعية[٣٥]. وهكذا ينبغي للفاعل أن يكون على معرفة بنظام الحقل وثقافته ومعايير الممارسة فيه حتى يعترف به. وهكذا فإن الهابيتوس هو أشبه بالعلامة الفارقة التي تتشكل منها هوية الفاعل وثقافته في حقل اختصاصه ومجال تأثيره. إنه مبدأ مولد للأذواق والأساليب والممارسات والخبرات، بقدر ما هو مبدأ للرؤية والتمايز أو للتصنيف والتقييم، تسمح للفاعل بتحويل الموقع السلطوي التراتبي إلى فرق تفاضلي، أي إلى موقف مميز ينفرد فيه اللاعب عن سواه، بقدر ما يستخدم رأسماله للمفاضلة بطريقة جديدة ومختلفة. مثال ذلك الأساليب التي يتميز أو يتفاضل بها الكتّاب بعضهم عن بعض[٣٦].

بذلك يصبح الفضاء الأجتماعي عبارة عن علاقة جدلية ومتحركة بين نوعين من البنى: القوانين الموضوعية للحقل، والإنشاءات الذاتية للفاعلين، النظام الداخلي للأعمال والشروط المجتمعية للإنتاج، نظام المواقع المتفاضلة ومنظومة المواقف المتميزة، المقتضيات المحايثة للحقول والاستراتيجيات التوليدية للاعبين المزودين بأعرافهم (Habitus) ورؤوس أموالهم. وهذا ما جعل بورديو يلخص فهمه للحقل بتأكيده القول بأن الحقيقة هي «محل صراع ورهان» في الحقل المجتمعي على العموم، وأنها مجال «ازدواج» والتباس في الحقل العلمي على الخصوص.

تتّكئ لعبة «المفاهيم» عند بورديو على عدّة مفهومية غنية، فتقوم باستيعابها والإضافة عليها، شأنه في ذلك شأن سابقيه من المفكرين. فقد استطاع توماس كون (Thomas S. Khon)[٣٧] أن يقدم قراءة غنية أثارت نقاشاً واسعاً في الستينيات. ولبّ نظرية كون تقوم على مفهوم «النموذج الإرشادي»، وهو مفهوم استخدمه في بحثه القيم «بنية الثورات العلمية» (The Structure of Scientific Revolution) والذي خصّه لدراسة سيرة العلم، هل هي عشوائية أم يمكن للإنسان أن يحكم قبضته على هذه المسيرة تخطيطاً وتوجيهاً، من خلال فهم قوانين العلم كعملية تاريخية ممتدة وكقوة اجتماعية فاعلة.

النموذج الإرشادي عند كون هو تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين في عصر بذاته، فالعلماء لا يتعلمون المفاهيم والقوانين والنظريات في صورة مجردة كشيء مستقل بذاته، بل على العكس إنهم منذ البداية يلتقون بهذه الأدوات الذهنية في وحدة مسبقة تاريخية وتربوية.

وبذلك تكون النماذج الإرشادية أسبق، وأكثر إلزاماً واكتمالاً من أي مجموعة من القواعد الخاصة بالبحث والعلم. وهو في استخدامه لهذا المفهوم يركز على الطبيعة الجمعية للنشاط

(٣٥) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٣٦.

(٣٦) حرب، المصدر نفسه، ص ٣٤. ولمزيد من التفصيل حول مفهوم الـ (Habitus)، انظر: Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1999), pp. 23-24.

(٣٧) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٨٣ ـ ٩٣.

العلمي، مؤكداً أن العالم الفرد لا يمكن اعتباره ذاتاً كافية للنشاط العلمي، وذلك يعود إلى أن أي ثورة علمية تعني الانتقال إلى عالم مغاير إدراكياً ومفاهيمياً للعالم الذي يعمل فيه الباحث. إن الباحث عنده يرى العالم بصورة مختلفة عقب أي ثورة علمية، بل إن ما كان بديهياً لا يعود جزءاً من خبرته، حتى وإن استخدم ذات المصطلحات القديمة، ذلك أن الصيغ والقواعد والمصطلحات تأخذ معنىً كيفياً جديداً في إطار الصورة الكلية الجديدة ذات الدلالة المغايرة.

يترتب على هذا أن لا سبيل إلى الوقوف خارج الحوار بين أنصار نموذجين إرشاديين والاهتداء إلى حجج «عقلانية» ومعايير برهانية تجريبية تكشف صواب صورة ما للعالم وخطأ الأخرى. وواقع الحال أن الإطار الفكري للنموذج الإرشادي، وبخاصة المستند إلى أحكام قيمية قد يخرجنا من دائرة العلم، لذلك يكون المرجع والحكم هنا هو العالم الخارجي مصدر الظاهرة، وبالتالي فإن إقامة البرهان التجريبي كافٍ لحسم الخلاف. ومع ذلك نشاهد في الحياة العامة من يرفض الإقرار بالظاهرة الجديدة، ويسعى إلى تطويعها قسراً لإطار فكري موروث أو قياس انعقد عليه الإجماع، والأمر هنا لا يتعلق بظاهرة طبيعية، بل بظاهرة إنسانية اجتماعية أو ثقافية لها منطق مميز يمكّنها من الاحتفاظ بالنموذج الإرشادي القديم على الرغم من عدم امتلاكه القدر ذاته من الصواب والإنتاجية والفعالية العلمية، كما هو شأن النموذج الإرشادي الجديد. فمن شاء يمكن أن يظل على إيمانه بأن الأرض مسطحة، لكن اعتقاده لن يكون نداً ولا كفؤاً لنظرية كروية الأرض.

تظل هذه الرؤية باقية في جوار مع رؤية علمية مغايرة، وهي تتألف في شمولها من عناصر تضم اللغة وقواعدها ودورها في صياغة العالم وبنيته. وقد أثار كون ومعه بعض العلماء موضوع العلاقة بين لغة الحياة اليومية ولغة العلم في الحياة، وتجاور الاثنين معاً، علماً أن أبنية الإدراك الأساسية، مثل تفسير العالم في ضوء اللغة الطبيعية للحياة اليومية، تتشكل عند المستوى قبل العلمي. فالإنسان العام لا يزال من الوجهة الاجتماعية هو الإنسان بمكوناته الإدراكية ووسائل تعبيره، إذ لا يزال يدرك حسياً أن الشمس تدور حوله، ولا يزال يقول، وتفرض عليه لغته قول أشرقت الشمس، وإن كانت لغة العلم وصورة العالم في العلم غير ذلك. وهذا من شأنه أن يثير قضية التواصل بين لغة العلم والإنسان العام أو الحس المشترك، وبالتالي تبقى زاوية رؤية الإنسان للعالم من حوله نتاجاً ثقافياً اجتماعياً موروثاً.

فكل معرفة صحيحة نسبة إلى نسقها ونسبة إلى نموذجها الإرشادي، دون معايير للحكم على الصواب والخطأ غير الرجوع إلى السياق أو النموذج الإرشادي. وهذا التحليل يفضي إلى «نسبية المعرفة»، ويفضي حسب نقاد كون إلى التهوين من شأن التحليل العقلي، كمعيار حاسم بين العلم وغير العلم.

يتقاطع مفهوم الـ «Paradigm» مع مفهوم الـ«Habitus»، ويتكئ الاثنان على مفهوم «البيروف» (Beruf) والذي يمكن ترجمته بـ «النداء الداخلي»، والذي استخدمه ماكس فيبر. وهو مفهوم يشير إلى ممارسة نوع محكم من ضبط النفس من أجل الوصول إلى أهداف أو أغراض ثابتة. ولا شك

في أن الدراسات السوسيولوجية لماكس فيبر أكسبته شهرة كبيرة نظراً إلى القيمة الفكرية التي لا تزال لكتاباته، والتي تحتل مكانها المرموق في البحث والتعليم السوسيولوجي، وخصوصاً نظريته في كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** الصادر عام ١٩٠٥ الذي ظل نصاً مركزياً في علم الاجتماع.

في هذا الكتاب لا يسعى فيبر إلى القول إن البروتستانتية كانت مصدراً لروح الرأسمالية أو للرأسمالية بطريقة محددة، ولا حتى إلى القول إن «روح الرأسمالية لم تكن لتوجد إلا نتيجة لتأثيرات معينة لحركة الإصلاح الديني (Reformation)، وإنما يريد فضلاً على ذلك أن يؤكد الطريقة التي يمكن بها للأفكار أن تصبح قوى فاعلة في التاريخ. إن هذا الكتاب يؤسس فكرة جديدة حول أصول الرأسمالية الحديثة ويطور منهجية سوسيولوجية مضادة للحتمية الاقتصادية.

يعتبر فيبر أن مفهوم «النداء الداخلي» أداة أساسية لفهم ظروف ونشاطات الفاعلين الاجتماعيين في العصر الحديث. فالنداء الداخلي هنا يميز أحد جوانب الكائن الاجتماعي، حيث يصبح توجهه لتحقيق مهام وأهداف معينة عنصراً مكوناً لذاته نفسها، وبتعبير فيبر لخلق شخصيته. ففي **الأخلاق البروتستانتية** نجد بوضوح تام أن مصدر العقلانية في كل من النزعة التقشفية الكالفينية وروح الرأسمالية هو «النداء الداخلي» الذي يستحوذ على الفاعل الاجتماعي، ومن خصائصه الأساسية ضبط النفس لجهة السيطرة على الدوافع الطبيعية والارتباط بحوافز معينة والعمل على تحقيقها.

ويُقارن فيبر بين التصور الرومانسي للشخصية الذي يركز على «البنية التحتية» للحياة الشخصية، والتي تتّسم بالانسياب أو عدم التمايز وبين تصوره هو للشخصية، حيث نجد أن تكوّن الشخصية يستلزم وجود علاقة داخلية دائمة مع «قيم» و«معانٍ» معينة نهائية للحياة، تتشكل في أهداف، تترجم بالتالي: إن فعلاً عقلانياً ذا غاية هو استجابة «لنداء داخلي» يتكرر في عمل لاحق.

هذه هي العملية السيكولوجية التي خلالها يصبح الفرد شخصية (Becoming a Personality). ويعود فيبر لصياغة وتدعيم هذا المفهوم في دراسة له حول «معنى الحياد الأخلاقي» (Ethical Neutrality) في السوسيولوجيا والاقتصاد[٣٨].

وقد اكتسبت فكرة «النداء الدخلي» حياة مستقلة لدى كتّاب آخرين، فكارل مانهايم (Karl Manheim) مثلاً ألّف بين فكرة النداء الداخلي وبين مفهومه عن كل من «المسار المهني» و«خطة الحياة» (Life Plan). كذلك فإن مفهوم «التأمل الذاتي» (Reflexitivity) في عمل أنتوني غيدنز (Anthony Giddens) والذي يحظى بقبول واسع من خلال شهرة غيدنز، إنما يشير إلى أن فكرة فيبر عند «النداء الداخلي» المحرك والمكوّن للشخصية وما زالت ملائمة وذات حضور راهن.

---

(٣٨) انظر: ج. م. بارباليت. «العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر،» ترجمة عاطف أحمد، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ١١٠ (كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ٢٠٠٢)، ص ١٩ ـ ٢٠، نقلاً عن: *European Journal of Sociology*, vol. 41, no. 6 (2001).

وقد اعترف غيدنز بفضل فيبر من حيث إنه أوضح أكثر من أي شخص آخر مدى تغلغل «تنظيم الذات القائم على التأمل الذاتي» في كثير من قطاعات الحياة الاجتماعية(٣٩).

يمكن متابعة عملية تشييد المفاهيم إلى ما لا نهاية، فعناصرها تتكئ بعضها على بعض، متميزة بصفات توليدية وتراكمية، يعاد إنتاج عناصرها بصيغ تناسبية تبعاً للمقدمات المنهجية، أو تبعاً للنماذج الإرشادية، أو تبعاً لنظام الاستعدادات والتصورات، والأهم تبعاً للإشكالية والفرضيات التي ينطلق منها الباحث. ومع ذلك ثمة إشكال يطرح نفسه، وهو أنه بمقدار اقتراب هذه المفاهيم من القوالب النمطية ومن الحتمية السلوكية، تبتعد عن الاعتراف بأهمية الإدراك الإنساني «للبنى الموضوعية» وقدرته على صياغة وتشكيل بدائل لامتناهية. أما المعادلة النظرية التي تحل هذه الإشكالية فهي لا تزال مصدر قلق وتوتر، لأن الواقع لا ينفك عن مفاجأة الباحثين والمفكرين، لذلك تستمر المفاهيم بصفتها محاولة للفهم والتفسير.

لسنا في مجال نفي حقيقة أن الواقع موجود خارج وعينا بموضوعيته وماديته، وله أثره «العيني» في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكياتهم بدرجة تتفاوت بين فرد أو مجموعة وأخرى. ومع ذلك يبقى في الإنسان ما يستعصي على التفسير من خلال مفهوم أو منظومة مفهومية واحدة، لأن الواقع المادي الخام غير موجود بدون «الإدراك» الإنساني له. فالإنسان ليس مجرد جهاز من خلايا وأعصاب ورغبات، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، وعقله ليس مجرد مخ عادي. إنما هو عقل نوعي مبدع، له مقدرة توليدية، وهو مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية.

لذلك حينما يسلك الإنسان ويفعل، لا يفعل كفرد بل كفاعل اجتماعي. وهو يفعل ويسلك تبعاً لما «يدركه» من الوقائع، وتبعاً لكيفية «إدراكه» إياها، أي كما يتلقاها الذهن. وفي المحصلة فإن هذا لا يؤدي إلى سلوك متوقع بعينه، لكنه يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان أو المجموعة هذا السلوك المتوقع. فالمسألة هنا احتمالية وليست حتمية. وهذا ما يعني أن المفاهيم والنماذج التفسيرية هي رهانات، كما هي محل صراع والتباس على حد تعبير بورديو.

خامساً: ثقافات متعدّدة الأبعاد

ثمة تساؤلات تبقى مصدراً للتوتر الثقافي، ومنها: كيف يعرف الناس ما يعرفونه؟ وكيف يدركون الأشياء ويفاضلون بينها؟ وكيف يبنى سلوكهم في ضوئها؟ تخبرنا معظم النظريات في العلوم الاجتماعية كيف يشرع الأفراد والجماعات في الحصول على ما يريدونه، لكن سوسيولوجيا الثقافة تسعى لكي تشرح لماذا يريدون ما يريدونه فضلاً عن سلوكهم للحصول على ما يريدونه. إن المنطق السببي يدفع إلى تحليلات من نوع «من سوف يريد ماذا، ومتى، ولماذا؟» وبالتالي تتغير مقولة هارولد لاسويل (Harold Lasswell) الشهيرة التي تبدأ بـ: «من يحصل على ماذا؟».

(٣٩) باربالیت، المصدر نفسه، ص ٢١.

في المقابل تندرج مقولة «على نحو ما يُنظم الناس فسوف يتصرفون» في إطار نظرية الأنماط. ويُشير أصحاب «نظرية الثقافة» إلى خمسة أنماط حياة لكل الناس، لا أكثر، وهي: التدرجية، المساواتية، الفردية، القدرية، الاستقلالية. ويُدافعون عن نظريتهم بمقدمات واستدلالات عميقة مؤكدين أن كل نمط لا يعيش إلا في حالة دينامية من التميز بالتضاد مع الغير، ولكن في إطار ثلاثة نماذج معيشة للعلاقات الاجتماعية وهي: الشبكات المركبة على الذات، والجماعات المساواتية المترابطة، والجماعات المبنية على نحو تدرّجي(٤٠). هذه النماذج تتصف بالعمومية التي تندرج تحتها المجتمعات.

في كل الأحوال فإن هذه المقاربة مثلها مثل كل المقاربات والتصنيفات فوق ـ القومية للثقافة، والتي كانت ولا تزال رائجة ومتسلحة بالعلمية والأدوات المنهجية التفسيرية الغنية، لم تستطع وعلى الرغم من اعتمادها على «الفرد» كوحدة تحليل، و/أو «المجتمع» بصفته إطاراً تحليلياً مجرداً، أن تتجاوز من الناحية التنظيرية أو الإمبريقية الدراسات الرائدة حول «الطابع القومي» (National Character) على يد روث بيندكت (Ruth Benedict)، ومرغريت ميد (Margaret Mead) وجيوفري غورير (Geoffrey Gorer) والأمريكي إيريك فروم (Erich Fromm).

وقد ركزت هذه الأدبيات على دراسة القيَم والمعتقدات والممارسات الفريدة التي تشكل ثقافة أمة ما. وعلى الرغم من الانتقادات العديدة لهذا الاتجاه، وبخاصة في عدم تقديمه أدوات مفهومية وتفسيرية للصراع داخل المجتمعات أو الجماعات «القومية»، إلا أن المقاربات الأخرى من خلال مقولات الاقتصاد السياسي كالطبقة والمصلحة، أو مقولات البنية والوظيفة والنسق والنموذج، أو مقولة النظم الاجتماعية، بل حتى مفهوم «البيروف» لماكس فيبر أو مفهوم الحقول ونظام الاستعدادات والتصورات (Habitus)، كلها لم تستطع تفكيك بؤرة التحليل الثقافي حول «الطابع القومي» أو الثقافة المشتركة في «مجال» ثقافي ما، على الرغم من أنها نجحت في تقديم أدوات غنية للتحليل، ومفاهيم عميقة لقراءة المجتمعات في صراعاتها وتفاعلاتها.

وفي هذا كتب إرنست غيلنر «أن التاريخ البشري كان وما يزال حافلاً بالتمايزات الثقافية، وأن الحدود الثقافية حادة وقاطعة أحياناً، هلامية ورخوة أحياناً أخرى والأنماط بارزة وبسيطة أحياناً، ومعقدة ومتداخلة أحياناً أخرى، وأن تنوع الثقافات وتمايزها لا يتطابق مع حدود الوحدات السياسية، أو حتى مع حدود الإرادات الديمقراطية». وهو يرى أن الناس لا يمكن أن يعيشوا إلا في وحدات محددة بثقافة مشتركة وهي عنده «وحدات سيالة متحركة داخلياً»، في إطار التعددية الثقافية التي بقليل من المعرفة التاريخية والعمق السوسيولوجي نجدها سارت سيراً حسناً في الماضي. وهو يخلص إلى أن شروطاً اجتماعية عامة تؤدي إلى خلق ثقافة عليا، موحدة، متماثلة، ومصانة مركزياً تعمّ كل السكان، وليس فقط أقلية نخبوية صغيرة. وهنا ينشأ وضع تؤلف فيه الثقافة المعيّنة تعييناً

(٤٠) مجموعة من الكتّاب، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس، عالم المعرفة؛ ٢٢٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ١٧٦.

واضحاً، والمسندة تعليمياً، والموحدة النوع، ما يسميه: الدائرة (Unit) المتميزة تقريباً، التي ينتمي إليها الناس بإرادتهم الطوعية أو بحمية بالغة في الغالب، بحيث تبدو الهوية الثقافية الآن بمثابة «المستودع الطبيعي للشرعية السياسية»[٤١]. ويمكن في هذا المجال تسجيل الخلاصات التالية:

١ ـ أن النسبية الثقافية (Cultural Relativism) هي إحدى أبرز السمات التي تميز الثقافات. وهذا يعني أن كل حدث ثقافي وكل إنتاج إنساني مدين للمحيط الذي نشأ فيه، والثقافة التي انبعث منها. وهذا ما يؤكد مبدأ الخصوصية الثقافية، وبالتالي استحالة فهم الثقافات الأخرى بعيداً من محيطها ومعاييرها.

٢ ـ إن التنوع الثقافي (Cultural Diversity) هو حقيقة سوسيولوجية سواء أكان بين «مجال» ثقافي وآخر أم بين الثقافات الفرعية.

ومنذ مقولات كلود ليفي ستراوس في العرق والتاريخ التي دحضت الأفكار الاستعمارية والاثنوسنترية[٤٢]، طبعاً بالإضافة إلى مواقف المدرسة الثقافية الأمريكية، أصبح مفهوم التنوع الثقافي مصدراً غنياً للبشرية لما له من تأثير في دينامية «التبادل» بين الشعوب. لذلك يعتبر البعض أن المجتمعات الأكثر تنوعاً هي الأكثر تقدماً، لما يضفيه هذا التنوع من مصادر غنى ثقافية وحضارية واقتصادية واتصالية.

٣ ـ إن مفهوم التثاقف (Acculturation) الذي استخدمته المدرسة الثقافية الأمريكية على نطاق واسع، أصبح من الحقائق والديناميات الثابتة بين «المجالات» الثقافية، وهو يصبح آلية إغناء عندما يتم بين مجالات ثقافية متكافئة، لكنه يصبح آلية إفناء عندما يتم بين مجالات ثقافية غير متكافئة، كما حدث عندما غزا الأوروبيون القارة الأمريكية المكتشفة حديثاً بعد عام ١٤٩٢، فقد اقتبس الغزاة بعض النماذج الثقافية البسيطة عن الهنود، لكنهم زعزعوا النظام الثقافي عند السكان الأصليين بشكل وحشي، وفرضوا عليهم معتقدات مختلفة عن منظومة العقائد المعتمدة لديهم.

وعلى الرغم من السمعة السيئة لهذا المفهوم الذي غالباً ما كان فعله في سياق معادلة استعمارية أو استيطانية (غزو القارة الأمريكية، الحروب الصليبية، غزو الجزائر ومحاولات الفرنسة، غزو اليابان للصين، الاستيطان الصهيوني والتهويد..) وكلها شوهت معنى التبادل الثقافي الذي أصبح تثاقفاً بالإكراه وبالعنف، وهو ما كان يدفع السكان المحليين نحو ردّات فعل تمثلت غالباً في الاحتماء بالأصولية الحادة، فإن استخدام المصطلحات الثقافية (التنوع والتثاقف والنسبية) اليوم يأتي في سياق معادلة سياسية مختلفة. فالثقافات لا يتم «تبادل» عناصر منها لمجرد الإعجاب بنماذجها، بل إنها تتصارع وتتفاعل بعضها مع بعض. بل يمكن القول إن ما يميز «ثقافة الاستهلاك الاقتصادي»،

---

(٤١) بندكت أندرسون [وآخرون]، القومية: مرض العصر أم خلاصه؟، أعده للنشر فالح عبد الجبار (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٤٢) الاثنوسنترية (Ethnocentrism) وهو الاتجاه الذي يحكم به الفرد على المجتمعات الأخرى على أساس المعايير المستمدة من المجتمع الذي ينتمي إليه، ويحمل بالتالي كراهية نحو المجتمعات التي تختلف عن مجتمعه.

ثقافة «السوق» والعولمة، إنها تسعى للاستيعاب أكثر مما تسعى للتصادم. إنها تسعى إلى تعميم الإعجاب بالنماذج الثقافية الغربية المتفوقة بغية تنشيط عجلة الاستهلاك لمنتجات هذه النماذج وتأمين الربح الاقتصادي.

وقد أدى الازدهار التقني الباهر إلى تغيير لا يضاهيه أي تغيير في «أنماط الاستهلاك»، وإلى تعميم ما يطلق عليه الأمريكيون وهم رواده على كل حال، اسم (Mass Media) أو وسائل إعلام الجماهير، بحيث لم يبقَ أي مكان على وجه الأرض إلا وفي وسع وسائل الاتصال أن تبلغه، وهو الأمر الذي طرح إشكالية «الصناعة الثقافية» كما عبر عنها لويس دوللو[٤٣] أو «صناعة الثقافة» (Culture Industry) كما عبر عنها تيودور أدورنو[٤٤] في كتابه **جدل التنوير**، أو قبل ذلك هيربرت ماركوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** عندما تحدث عن الطريقة التي تنتج بها الثقافة «حاجات زائفة»[٤٥]، أو حتى عندما كتب هربرت شيللر كتابه الشهير **المتلاعبون بالعقول** (*The Mind Managers*)[٤٦]، والذي بيّن فيه صعوبة رفض الغواية الرأسمالية التي ترى أن الجماهير هي بالدرجة الأولى «سوق» ينبغي استثماره وقولبته وتوجيهه وإعادة تشكيل خياراته وتفضيلاته.

إذاً ثمة مواقع متشابهة تفضي إلى مواقف متناقضة، وبالتالي إلى سلوكيات وخيارات وتفضيلات متنوعة. فالفرد قد يتخذ مواقف غير متوائمة مع انتمائه الطبقي أو القومي، وقد ينجرف في خيارات ثقافية وسياسية متعارضة مع مصالحه، بفعل تأثير غير واعٍ، أو مضللٍ، من تقنيات الإعلام والاتصال الحديثة وعملياتها المعقدة الهادفة إلى تعديل خيارات الأفراد والجماعات.

لذلك يعمد التحليل السوسيو ـ ثقافي إلى تفكيك «الموقف» وإعادته إلى جذوره أو أصوله من جهة، وتبيان آلية اشتغال العناصر الثقافية المتعددة وتفاعلها، والمفضية إلى كشف العناصر المضمرة أو المستورة. إذاً، وعلى أهمية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي، إلا أن الأهم هو تحليل أشكال هذه العلاقة وآليات اشتغالها في مرحلة معينة لمجتمع معين. هذا بالإضافة إلى إبراز الوظيفة الاجتماعية لهذا الإنتاج، وخصوصاً أن المنتجين و«الفاعلين» من مفكرين ومثقفين يؤدون أدواراً قد يعونها وقد لا يعونها لصالح فئات أو طبقات أو سياسيات معينة.

إن الوظيفة الاجتماعية لأي إنتاج فكري أو ثقافي ليست مظهراً ثانوياً أو تكميلياً، بل هي بعد من أبعاد العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع الاجتماعي، ولا يمكن تفسير ظهور أو اضمحلال أو إعادة إنتاج حدث فكري أوسياسي أو جمالي أو فني أو قيمي من دونهما.

---

(٤٣) لويس دوللو، **الثقافة الفردية وثقافة الجمهور**، ترجمة عادل العوا، زدني علماً (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٥٠.

(٤٤) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming ([New York]: Herder and Herder, [1972]).

(٤٥) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

(٤٦) انظر: هربرت شيللر، **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة؛ ٢٤٣، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩).

الفصل الخامس

محدّدات الثقافة وخصائصها وإشكالية الهوية

أولاً: خصائص الثقافة... الثابت والمتغير

كما ينفرد الإنسان عن جميع المخلوقات بقدرته على صنع الثقافة، كذلك ينفرد كل مجتمع بشري بخصائص ثقافية تميّزه عن باقي المجتمعات. وكما يمكن القول بالثقافة الرعوية أو الزراعية أو البحرية أو التجارية أو الصناعية، يمكن القول أيضاً بثقافات الأمم والشعوب.

تتضمن ثقافة أية أمة أو جماعة وجهة نظر كل فرد عن السلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية وموقفه من الآخرين، وتفضيلاته في ما يتعلق بمسائل الذوق والأخلاق والعلاقات الأسرية بين الآباء والأبناء، وما يختزنه الفرد من القيم والمعايير الاجتماعية، وما يقدسه وما يظهره من ولاء. ويشكل هذا بمجموعه «كلاً» ثقافياً يصل وينساب إلى كل فرد في المجتمع من طريق التنشئة الاجتماعية، ومن طريق الآباء وكبار السن الذين ينقلونها من طريق التلقين، أو من طريق الدين والمدارس والقراءة ومختلف وسائل الإعلام والاتصال.

ولأن الثقافة مكتسبة وليست محمولة بيولوجياً، فهي تسمى أحياناً «الموروث الاجتماعي» أو «المخزون الثقافي» ونظراً إلى قدرات الإنسان المبدعة فهو لا يكتفي بالتعلم واكتساب الثقافة فقط، بل يضيف إليها أشكالاً سلوكية مختلفة. ولأن الثقافة ليست معطى تاريخياً يتصف بالجمود بقدر ما هي محصلة عمليات تفاعلية وديناميه في المجتمع، فإنها لا تُنتج مطابقة تامة، بل تقوم بتوليد منظومة جديدة من المعاني والتمثلات يتم فيها بناء وتشكيل الهوية الجماعية. هذه المطابقة الجديدة تقوم عملياً بوظيفة مركبة تتمثل بتعيين الجماعة وتعيين الآخر وإعادة إنتاج المعنى. من هنا يأتي استشكال الثقافة، فهي مرتبطة بالقيم داخل الجماعة وبالمكانة الحضارية للشعوب وبالهوية التي ينسجها كل شعب عن نفسه، فلا يوجد ولا يمكن توقع سلوك متطابق من البشر. فلكل فرد شخصيته وتعبيراته، ولكل مجتمع خصوصيته وأسلوب تكيفه مع العصر. ومع ذلك هناك خصائص عمومية عديدة للثقافة تجعلها مصدراً ملهماً لعدد

كبير من التغيرات على مستوى الأنساق والعلاقات الاجتماعية ويمكن تحديدها بالخصائص التالية:

١ ـ الثقافة نتاج اجتماعي مكتسب

لا وجود للثقافة من دون مجتمع إنساني، ولا وجود لمجتمع إنساني من دون ثقافة. العلاقة جدلية بينهما. فالثقافة تنشأ عن الحياة الاجتماعية البشرية من خلال سعي الإنسان لابتكار سبل التكيف مع الظروف البيئية الجديدة، ومحاولته بالتالي التحكم بالظروف المحيطة به. ونشوء الثقافة عملية بطيئة، تدريجية، وغير ملحوظة. فنحن مثلاً لا نستطيع أن نحدد متى بدأت عادات معينة مثل عادة التحية، لكننا نستطيع أن نلاحظ أن عادات معينة تميز جماعات أو مجتمعات، وتجعلهم بالتالي يفعلون أفعالاً متشابهة. وهذه العادات المشتركة التي تجمع بين الأسرة أو القبيلة أو الطبقة أو القرية هي التي تكون الثقافة أو الثقافة الفرعية. السوسيولوجيا تدرس الثقافة في المجتمعات أو الجماعات وتدرس تجلياتها. وإذا درس الأنثروبولوجي سلوك الأفراد، فهذا ليستنتج منها أنماط الثقافة وهو في كل حال يدرسهم بصفتهم أفراداً في جماعة.

وتختلف النظم الاجتماعية كما تختلف أنماط الثقافة في مدى شمولها، فهناك أنماط تشمل جميع أفراد المجتمع الواحد وتُسمى العموميات (Universals) مثل أنظمة الضبط الاجتماعي، بحيث يتعرض المخالف لها لعقوبات أو لنبذ اجتماعي. ومع ذلك فمن الناحية العملية لا تتمتع كل الأنماط الثقافية بهذا الشمول وبخاصة في المجتمعات الحديثة، فهناك الكثير من الخصوصيات (Specialties) التي تشمل جماعة معينة داخل المجتمع الواحد، كما أن هناك بدائل (Alternatives) وهي عناصر ثقافية متعددة، للفرد حرية الاختيار بينها.

عن طريق التفاعل يكتسب الإنسان الثقافة منذ مولده، فهي لا تنتقل بالوراثة، لكنها تتكوّن من خلال التنشئة الاجتماعية (Socialization) أو الانتشار (Diffusion) أو التثاقف (Acculturation) أو الاستعارة (Borrowing) أو التماثل والاستيعاب (Assimilation) ولا يدخل فيها السلوك الفطري والأفعال المنعكسة، ومع ذلك لا يمنع أن تكون بعض النظم الثقافية قد أوجدها الإنسان لإشباع حاجات فطرية، كنظام جمع الطعام أو الصيد أو الزراعة. وهي تكتسب من طريق التعلم، لذلك يمكن تطويرها كلما تطورت قوانين التعلم وتقنياته، والتي قطع العلم الحديث فيها شوطاً كبيراً. وبفضل اللغة يستطيع كل جيل أن ينقل خبراته بطريقة رمزية إلى الجيل الناشئ.

٢ ـ الثقافة كلّ ونسيج متداخل دائم التغير

في هذا النسيج تداخل وتساند، فليس هناك استقلال لعناصر أو سمات ثقافية داخل المجتمع، وقد يكون هذا التداخل والتساند وظيفياً كما يقول الوظيفيون، وقد يكون نوعاً من التكامل البنيوي كما يقول البنيويون. وما يراه سمنر (Sumner) إن العادات الاجتماعية أو الطرق الشعبية تتعرض

لضغوط كي تتكامل وتتناسق بعضها مع بعض، وهي عملية تستغرق وقتاً، وهي تظهر بشكل واضح في المجتمعات البسيطة والمجتمعات المنعزلة، حيث العناصر الثقافية الخارجية نادرة كما أن العناصر الأصلية أكثر ثباتاً. أما في المجتمعات المركبة غير المتجانسة فالتكامل لا يظهر بشكل واضح، والعناصر الأصلية أكثر تغيّراً.

سمة المجتمعات أنها دائمة التغير، والتغير قانون تخضع له جميع الظاهرات. وكما قال هيرقليطس (Heraclitus) «إن التغير قانون الوجود، وإن الاستقرار موت وعدم». وقد يتم التغير ببطء شديد بسبب عزلة المجتمع أو صغره وجمود تقاليده، وهذا ينطبق على المجتمعات البدائية. أما المجتمعات الحديثة والصناعية فوتيرة التغير فيها أسرع، وذلك يعود لقوة التفاعل الاجتماعي وتكاثف الاحتكاك الثقافي، ما يساعد على عمليات جدلية اجتماعية تؤدي تداعياتها إلى تغير ثقافي متتابع.

قد تموت الثقافة إذا تفكك المجتمع الذي يحملها عن طريق الفناء أو عن طريق الغزو، إذ قد يفرض الغازي ثقافته بالقوة، أو عن طريق الاندماج بثقافة أكبر وظهور ثقافة جديدة نتيجة لانصهار الثقافات القديمة[1]. حصل هذا مع الثقافة المصرية القديمة، والفينيقية والأشورية والبابلية، لكن آثارها باقية. وهذا «المجال» الثقافي يعيش الآن عصر الثقافة العربية والإسلامية.

فعلى الرغم من استمرار المجتمع في المكان نفسه، فإن الثقافات تتوالى على مرّ السنين. وهذا ما حصل مع ثقافة الهنود الحمر وثقافة السكان الأصليين في أستراليا، ولكن بكيفية مختلفة، فقد جاء الغزاة والمستعمرون الأوروبيون بثقافة متقدمة وفرضوها بالقوة.

وبما أن الثقافة متغيرة، فهي تتحرك وفق آلية التحول والتكيف. ولا يعني هذا أن البيئة تحدد اتجاه الثقافة كما يرى البعض من أنصار الحتمية الجغرافية مثل ريتر (Ritter) وراتزل (Ratzel) وديمولان (Demolins)، وألين سمبل (Ellen Semple) التي قالت في هذا الخصوص «إن الإنسان من إنتاج سطح الأرض، وهذا يعني أن الأرض قد ربّته وأطعمته، وشكّلت أعماله ووجهت أفكاره ووضعت أمامه الصعاب لتقوّي من جسمه ومن عزيمته.. وفي الوقت نفسه همست له بالحلول». وإذا كان في هذا القول شيء من المبالغة، فإن المدرسة الإمكانية قد خلخلت ركائز ذلك الاتجاه منذ كتابات دو لا بلاش (De la Blache) وبرين (Brunes) الفرنسيين[2] أوائل القرن الماضي، وهذا يعني أن الإنسان يتكيف مع الضرورات الجغرافية من خلال الثقافة، وعن طريق الاستعارة من الشعوب المجاورة، وعن طريق الاستجابة للتغيرات المختلفة، الطبيعية والتكنولوجية.

---

(١) عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١)، ص ٩٥.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذه المدارس، انظر: عاطف عطية وعبد الغني عماد، البيئة والإنسان: دراسات في جغرافية الإنسان، المعاش والسياسة (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٨)، ص ٣٩ ـ ٤٥.

باختصار عندما تتغير ظروف الحياة، فإن الأشكال التقليدية للثقافة تتوقف عن مدّ الإنسان بالحد الأدنى من الإشباع، لذلك فهي تستبعد أو تظهر حاجات جديدة وتكيفات ثقافية جديدة، يعيش الإنسان من خلالها.

الثقافة وفق هذا كل يتحرك ويتطور، وبالتالي فهو ينمو بما يشابه طبيعة النمو الحيوية، بمعنى أن الخلايا التي تتجدد في تكوينها تفوق الخلايا التي تتحطم أثناء هذه العملية. وهناك بالإضافة إلى آلية التغير الثقافي (Change Cultural) آلية أخرى تجري فيها الثقافة لتحقيق غايتها وهي آلية النمو الثقافي (Cultural Growth). وهي عملية تحصل داخل الثقافة ذاتها، والتي بطبيعتها تتجه نحو التغير التدريجي، ذلك أن كل جيل يقوم بالإضافة إلى «الموروث الثقافي» من خلال التعلم والتجربة، وتسمى هذه العملية التراكم الثقافي (Acumulation).

وكلما حصل التراكم بإيقاع سريع زادت إمكانية التغير وتسارعت حركته. ومن شروط هذه العملية «الاستمرارية» (Continuity) والتي تعتبر بمثابة تصفية وتنقية وتأليف. فالعناصر الثقافية المتراكمة تعمل وتستمر في صور كثيرة، طالما استمرت الوظيفة التي تؤديها في المجتمع. فبعض العناصر قد تتغير وظيفتها، وتتغير صورتها، وتصبح جزءاً من ظاهرة أخرى، كما في بعض صور السلوك الديني والأخلاقي الذي يصبح في بعض أشكاله أقرب إلى الفولكلور الشعبي، أو يتمثل في أساطير وأمثال، كمثل السيف الذي ما زال يحتفظ بشرفه بعد أن ورثت وظيفته أسلحة أخرى، ومع ذلك لا يزال رمزاً للقوة والنبل(٣).

ولعل ظاهرة الانتشار (Deffusion) من الظواهر التي حظيت بنصيب كبير في علم الاجتماع الثقافي، لأنها تتعلق بحركتها الخارجية. وقد ثبت أن أكثر التغيرات تفد إلى الثقافة من الخارج، ولهذا فإن المناطق الجبلية والجزر المنعزلة ذات حظ قليل من التغير الثقافي. وإذا كانت بعض خصائص الثقافة كالنمو والاستمرار والتراكم تمثل «الإنتاج» فإن الانتشار يمثل «التوزيع»، وهو ما يميز الثقافة المعاصرة التي أصبح الانتشار أحد أبرز خصائصها ومكوناتها الذاتية، بما ابتكرته من وسائل الاتصال الحديثة والتي تجاوزت عوائق الزمان والمكان التقليدية.

لا شك في أن آلية الانتشار الثقافي قد فتحت الباب منذ زمن لمسألتين بالغتَي الدقة:

ـ **الأولى:** تتعلق بالموقف من الثقافات الأخرى وكيفية استقبال المجتمع للعناصر الثقافية الجديدة الوافدة. وما هي الصور التي تدخل بها العناصر الجديدة إلى المجتمعات الأخرى؟ أتكون من طريق القهر أم التقليد؟ أم الإعارة؟ أم من طريق الانسياب من خلال الإقناع والقدوة؟ وبين القبول والممانعة ترتسم هوية جديدة.

ـ **الثانية:** تتعلق بوسائل الانتشار نفسها، فقد كانت الهجرات والحروب والتجارة من أهم الوسائل

(٣) سناء الخولي، مدخل إلى علم الاجتماع ([الإسكندرية]: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨)، ص ١١٣.

المعروفة تاريخياً، أما الآن فقد تغير الموقف، وأصبحت الثقافة في عصر العولمة أكثر قدرة على الانتشار. فانتقال المعلومة وحركة المعرفة أصبحا أكثر يسراً بما لا يقارن مع ما كان يجري في القرون الماضية.

٣ ـ الثقافة أفكار وأعمال... تشابه وتباين

لم يقف الإنسان عاجزاً أمام البيئة وإنما أخذ يفعل فيها، ويقيم معها علاقات أخذت أبعاداً ثلاثية: مادية وفكرية ورمزية. فمن خلال البعد المادي تحولت علاقة الإنسان مع البيئة إلى أعمال ومنجزات، بدءاً بالأدوات والآلات، إلى المنازل والمدارس والمصانع. وكل عمل إنساني من هذه الأعمال لا يمكن أن يتحقق ما لم تسبقه فكرة وإرادة تنفيذ. وهكذا فالبعد المادي لا يخرج عن كونه أفكاراً تمّ تجسيدها في أعمال.

أما البعد الاجتماعي فيشتمل على النظم الاجتماعية التي تحدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، هذه العلاقة التي يتم تجسيدها بالنظم الاقتصادية من تعاون وملكية وإجارة، وبالنظم السياسية حيث يتوزع من خلالها نصاب السلطة وعلاقة الحاكم بالمحكومين، وبالنظم العائلية التي تتجسد فيها العادات والتقاليد، وهي كلها تعود بمرجعيتها إلى كونها أفكاراً تتجسد كتصرفات وسلوكيات إنسانية. أي أنها أعمال وأفكار.

أما البعد الرمزي فهو يشتمل على علاقة الإنسان بعالم الأفكار المجردة والرموز، كاللغة والدين والقيم والفن والأخلاق. وهذه النظم يغلب فيها جانب الأفكار، إلا أنها أيضاً لا تخلو من أعمال تجسد الممارسات الطقوسية للدين، والممارسات العملية للقيم والفن والأخلاق[٤]. يتضح مما سبق أننا سواء نظرنا إلى الثقافة كعناصر أو مركبات ونظم أو حتى كقطاعات فهي لا تخرج في النهاية عن كونها أفكاراً وأعمالاً اخترعها الإنسان لسدّ حاجاته الأولية والثانوية.

لذلك هي **متباينة في المضمون، متشابهة في الشكل** حيث تختلف في مضمونها وتتباين إلى درجة التناقض أحياناً، فما يعتبره مجتمع ما أنه الفضيلة، هو رذيلة وربما جريمة في ثقافة أخرى.

وقد يتساءل المرء عن سرّ هذا التباين والتناقض بين الثقافات، بينما صانع هذه الثقافة هو الإنسان المتشابه من الناحية البيولوجية. وقد حاول العلماء تفسير هذا الإشكال بالقول إن التنوّع سببه اختلاف السلالة التي تنتمي إليها جماعات معينة. فبعض السلالات أرقى من الأخرى، وتمتلك عن طريق الفطرة قدرات ومهارات ومعدل ذكاء مرتفعاً. لكن الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة أثبتت خطأ تلك النظريات وتعصبها للعنصر الأبيض على حساب بقية السلالات. فقد تبين أن زنوج أفريقيا والهنود الحمر يحصلون على أرقى الشهادات، ويتفوقون في

---

(٤) وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، ص ٨٤.

أدق المهن إذا أُتيحت لهم فرص متكافئة. وثبت أيضاً أنه لا توجد في كثير من الأحيان ثقافة واحدة متشابهة لكل سلالة، بل ينقسم أعضاء السلالة الواحدة إلى مئات المجتمعات ذات الثقافات المتباينة.

ويعود التباين بين الثقافات إلى عوامل موضوعية عديدة منها:

أ ـ البيئة الجغرافية التي يمكنها أن تقدّم للإنسان احتمالات عديدة للاختيار.

ب ـ حجم الجماعة الإنسانية التي يجري فيها التفاعل الإنساني فيما لو كانت عشيرة تتصف ثقافتها بالبساطة، أو قرية تتصف علاقاتها بنظام يقوم على سلسلة من العلاقات المحددة، أو مدينة ومجتمع يتصف بعلاقات متشابكة تسمح بسرعة النمو الثقافي.

ج ـ طبيعة الاتصال والتعاون بين الجماعات الإنسانية، فالتي تعيش في حالة عزلة تجمد وتذبل ثقافتها.

د ـ توفّر الطاقة أيضاً يلعب دوراً مهماً. فعندما اعتمد الإنسان على الطاقة المخزونة في جسمه كانت ثقافته بسيطة وبدائية. وعندما اعتمد على الحيوانات وعلى النبات (الرعي والزراعة) تحسنت مستويات ثقافته، وفتحت أمامه مجالات جديدة وضخمة لم يكن يعرفها سابقاً. وكذلك الحال عندما اكتشف موارد أخرى كالفحم والبترول والتجارة وأخيراً الطاقة الذرية والنووية.

هـ ـ تلعب القيم السائدة في المجتمع الإنساني دوراً كبيراً في التنوع الثقافي، فبعضها يعيق التطور باتجاه معين ويدفع به باتجاه آخر، وهكذا ينتج من هذا الأمر تنوع وتباين بين الثقافات.

و ـ طبيعة الإنسان كصاحب عقل مفكر ومبدع قادر على إنتاج أعداد لانهائية من الأفكار والبدائل، حيث لا توجد حدود لإبداعه وأفكاره التي يحولها في ما بعد إلى أعمال. من هنا كانت ثقافته متنوعة، بسبب قدرة العقل الإنساني على إنتاج أفكار مختلفة لحل المشكلة الواحدة.

ومع ذلك نجد تشابهاً واضحاً في جميع الثقافات إذا نظرنا إليها كنظم أو كقطاعات. فكل ثقافة فيها الأبعاد الثلاثة السابقة الذكر (المادي ـ الاجتماعي ـ الرمزي). وفي كل ثقافة توجد أنظمة ثقافية متشابهة من حيث الشكل. فهناك مثلاً نظام عائلي بغض النظر عن مضمون تلك العائلة كبيرة أكانت أم صغيرة أم مركبة، كذلك نظام اللباس (أوراق الشجر أو الفراء أو لباس الفرسان). ويطلق البعض على تلك النظم المتشابهة في جميع الثقافات النماذج أو الأنماط العالمية للثقافة (Universal Patterns of Culture) وهي حسب تصنيف ويسلر: اللغة والعناصر المادية (عادات الطعام وسائل النقل، والملبس والأسلحة، والمهن والصناعات، والفن (النحت، والرسم والموسيقى) والأساطير والمعارف العلمية والتصرفات الدينية (الطقوس وأنواعها)، الأسرة وعلاقاتها (أشكال الزواج ـ نظام التسلسل القرابي، الميراث، الألعاب والضبط الاجتماعي) والملكية (العقارية

والأشياء المنقولة والتبادل والتجارة) والأشكال السياسية والإجراءات القانونية والقضائية والحرب. وتعتبر هذه التصنيفات أو الأنماط والمركبات الثقافية الحد الأدنى الذي لا بد من توافره في كل ثقافة بدائية أكانت أم حديثة، لكنها في الحالة الحديثة أكثر تشعباً، حيث يتفرع كل نمط إلى مئات التفرعات والتخصصات.

٤ ـ الثقافة مثالية ونسبية... انتقائية وتراكمية

تختزن الثقافة نماذج مثالية يعمد أفراد المجتمع إلى تمثلها والتكيف معها. وقد يكون هناك تفاوت ملحوظ بين النموذج والواقع، لكن هذا التفاوت يجعل القدرة على التمييز بين العادات الفردية الخالصة والمعايير الثقافية العامة واضحة، بما يضمن المعرفة بكيفية التصرف في المواقف التي يعد فيها النموذج أو المعيار الثقافي ملائماً، وإلّا فإن الجزاءات المتوقعة كفيلة بضبط توافق أو تطابق سلوك الفرد مع الحد الأدنى الذي تفرضه الثقافة ومعاييرها.

ولا بد للثقافة لكي تستمر من تحقيق الإشباع لمن يمارسها، وبخاصة في ما يتعلق بالعادات، وعملية الإشباع لا بد لها من تحقيق توازن تتفوق فيه اللذّة على الألم. لذلك فالإشباع يدعم العادات ويساندها بينما ينجم عن قلة الإشباع أن تنطفئ العادات وأن يخبو وهجها وأن تختفي تماماً. وهذا ما يحصل عملياً ويترتب عليه أن ما يناسب جيلاً لا يناسب آخر، ومن يستطيع التكيف هنا ليس بالضرورة أن يستطيع التكيّف هناك. والنموذج المثالي الذي يؤدي إلى الإشباع الثقافي في مجتمع ما ليس بالضرورة أن يكون كذلك في مجتمع آخر. لذلك فالثقافة نسبية.

ويترتب على كون الثقافة إشباعية وجود تشابهات ثقافية واسعة المدى بين المجتمعات ناتجة من الحقيقة القائلة بأن الدوافع الإنسانية الأساسية، المتماثلة عالمياً، تتطلب أشكالاً متماثلة من الإشباع. ويبدو أن مقولة ويسلر بوجود ما يطلق عليه «النموذج الثقافي العالمي» قد تأسست على هذه المسلمة[٥].

الأفكار والمعارف يتوارثها الخلف عن السلف، عن طريق المخلفات المادية والرموز اللغوية، كما أنها تنتقل من وسط اجتماعي إلى آخر، وهي بهذا المعنى تراكمية يستفيد فيها الإنسان من منجزات الجيل السابق ويضيف عليها، وتختلف الطريقة التي تتراكم بها خاصية ثقافية معينة كاللغة عن الطريقة التي تتراكم بها سمة ثقافية أخرى كالتكنولوجيا. إن انتقال عناصر الثقافة لا يتم بشكل مطرد أو ثابت، بمعنى أن الجيل الذي يتلقى عناصر الثقافة ينتقي منها البعض ويستبعد البعض الآخر تبعاً لظروفه وحاجاته. فالعادات القديمة لا تنتقل كما هي إلى الأجيال الجديدة التي تقوم باستبعاد بعضها والإبقاء على بعضها الآخر. ولكن يجب التأكيد أن الانتقاء هنا لا يعني اختياراً تاماً في قبول عناصر الثقافة أو رفضها. فهذه العناصر تعلو على مشيئتنا إلى حد ما. وغاية ما هنالك

---

(٥) سامية حسن الساعاتي، **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٧٦ ـ ٧٧.

أن قبولنا الواعي لعناصر الثقافة يجعل لنا نوعاً من القدرة على تكييفها تبعاً لظروفنا وعدم الاكتفاء بالتلقي السلبي(٦).

ثانياً: محددات التفاعل الثقافي وآلياته

الإنسان كائن اجتماعي، وطالما هو كذلك فإنه يعيش حياته في كل زمان ومكان في اتصال مباشر وغير مباشر مع أقرانه ومحيطه. وهو في الحقيقة لا يمكنه أن يعيش بمعزل ذلك من دون أن يفقد كثيراً من خصائصه الإنسانية. فكلّ منا ينتمي إلى جماعة أو أكثر، ومن خلالها هو على اتصال مع المجتمع الكلي، والاتصال هو أبرز آليات التفاعل (Interaction) بين الأفراد والجماعات، وهو تفاعل يجري حول ما هو شائع أو حتى متعارض، ظاهراً أكان أم رمزياً، مباشراً أم غير مباشر.

والتفاعل تبادلي، يمكن ملاحظته داخل الجماعة (In-group)، وخارج الجماعة (Out-group)، وهو قد يأخذ ثلاثة أشكال: من شخص إلى شخص (Person to Person)، أو من شخص لجماعة (Person to Group) أو تفاعل من جماعة إلى جماعة (Group to Group)، لكن آليات التفاعل متعددة تحاكي في كثرتها تعقيد الحياة الاجتماعية، وبالتالي هي حالات لا يمكن تصنيفها بسهولة، لأنها في الحياة العملية لا تعمل بمعزل بعضها عن بعض، لذلك فهذا التصنيف النظري الذي نقدمه يستهدف تسهيل عملية التحليل والفهم. وقد اخترنا خمس آليات أساسية للتفاعل الثقافي والاجتماعي:

١ ـ التبادل

لطالما اعتبر التبادل (Exchange) عملية اقتصادية بحتة، لكن علماء الاجتماع المعاصرين أوضحوا أن التبادل في الواقع هو أحد أشكال التفاعل الاجتماعي، فكثيراً ما نرى، حتى في أصغر العلاقات الاجتماعية وأشدها ألفة ومودة كعلاقة المحبين أو الأصدقاء، أن مبدأ التبادل مطبق. كذلك يجري التبادل بين المجموعات سواء أكانت كبيرة تحاكي بحجمها الدول الحديثة أم الإمبراطوريات القديمة، أم صغيرة مساوية لمجموعة الزوجين الأساسية، وعلم الاجتماع مدين لجورج سيمل في إبراز أهمية التبادل في دراسة التفاعل الاجتماعي. فهو أبرز دور الامتنان أو العرفان بالجميل في عملية التفاعل.

يشير سيمل إلى أن التبادل هو إعطاء شكل محسوس للتفاعل الاجتماعي بحيث يصبح واقعة قابلة للقياس نوعاً ما. ويضيف بأن الامتنان الذي ينشأ عن التبادل، هو بديل عن التبادل المشيَّأ أو المادي. فإذا هبّ أحدهم لمساعدتنا في مأزق حرج، فإنه علينا حسب الشكل المشيّأ للتبادل أن ندفع له مالاً أو هدية مادية. لكن التبادل الأكثر شيوعاً يتألف من «الامتنان» الذي نشعر به ونحفظه في وعينا، فلو رددنا بلا مبالاة لقضينا على علاقة تبادل حيوية. وغالباً ما تنمو الروابط بين البشر من جراء هذا الشعور.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

باختصار، مهما كانت العلاقات حميمة وصادقة، ومفعمة بالاحترام والتقدير والحب، فإنها تظل متميزة بمعالم التبادل بحيث يقوم سلوك أحد الطرفين على توقع المكافأة من الطرف أو الشخص الآخر. ولا يقتصر التبادل على أنه يرسخ روابط الصداقة بين الأقران فحسب، لكن يوجد أيضاً فوارق في المقام. فالشخص الذي يوفر لشخص آخر أشياء أو خدمات لا يمكن تعويضها أو مبادلة قيمتها، لا يضع نفسه في مقام أرفع فحسب، وإنما في مركز نفوذ وسلطة. فمن يسيطر على خدمات يحتاجها الآخرون أو يريدونها ولا يستطيعون الحصول عليها بأنفسهم يجد نفسه في مركز قوة ونفوذ. يتألف التبادل هنا من خضوع متلقي الخدمات المطلق وطاعتهم العمياء. هذا النوع من العلاقة التبادلية يمكنها أن تولد الكراهية والسخط. وهي غالباً ما تؤدي إلى ذلك، فالعلاقات غير المتكافئة والوحيدة الجانب قد تخلق التوترات وتسفر عن كراهية خالصة من قبل المستفيدين من بين الأقران أو حتى من بين المواطنين بعامة الذين تسود بينهم نزعة المساواة والتكافؤ. قال مونتيسكيو مرة: «لا يسعني أن أفهم لماذا يكرهني هذا الرجل إلى هذا الحد. فأنا لم أفعل له شيئاً قط». هذه هي النتيجة الأكيدة التي تنجم عن علاقة التبادل التي تخلو من مساواة تبادلية واضحة[(٧)].

سواء كانت آلية التبادل مولدة للصداقة والحب أو للاستياء والكره، فإنها أحد أهم العناصر التي تدخل في عداد التفاعل الاجتماعي. صحيح أنها أكثر وضوحاً وبروزاً في إطار التبادل الاقتصادي والعقود القانونية، إلا أنها على القدر نفسه من الأهمية والحيوية في إطار العلاقات الضيقة والشخصية بين البشر.

٢ ـ التعاون

هو السلوك التضامني أو المشترك لتحقيق هدف ما، فيه مصلحة مشتركة لجميع الأطراف. وهو قد يكون عفوياً، أو موجهاً، أو طوعياً أو قسرياً، رسمياً أو غير رسمي، كبيراً وواسعاً أو ضيقاً وصغيراً.

لا يمكن للإنسان أن يعيش دون أن يتعاون مع الآخرين، فالتعاون (Cooperation) هو أحد أبرز أشكال التفاعل الاجتماعي، إذ يقوم بين الأفراد المتطلعين إلى هدف واحد، أو بين المجموعات التي تقضي أشكال المساعدة المشتركة بأن تتعاون مع بعضها على إنتاج أنواع معينة، مثل التعاون على جر المياه لاستخدامها في الري. وكذلك يقوم التعاون بين الأمم والدول وبين الشركات (الحلف الأطلسي ـ الاتحاد الأوروبي ـ الشركات المتعددة..).

وعلى الرغم من ضرورة التمييز بين التعاون والتنافس، إلا أننا في الحياة العملية قلما نجد هذين النشاطين منفصلاً أحدهما عن الآخر، ذلك أن التنافس يتطلب على الأقل حدّاً من التعاون السابق والضروري لوضع القوانين وتحديد المهمات، والتي بدونها ينقلب التنافس صراعاً أو عراكاً منظماً. وهذا الأمر يطلق عليه التعاون التنافسي وهو أكثر ما يظهر في العمليات الانتخابية أو في بعض أنواع الألعاب الرياضية.

---

(٧) روبرت نيسبت وروبرت بيران، علم الاجتماع، ترجمة جريس خوري (بيروت: دار النضال، ١٩٩٠)، ص ٦٩.

وللتعاون أنماط عديدة، أهمها أربعة وهي:

أ ـ **التعاون العفوي:** وهو أقدم أشكال التعاون وأكثرها تلقائية، وهو غير محكوم أو محدد بتقليد أو عرف. إنه ظرفي بطبيعته. فهو يقوم في الغالب بين الأصدقاء دون حساب للربح أو للحوافز، وهو ظاهرة شاملة غير محدودة بزمان، ولا يقوم فقط في إطار الجماعات الصغيرة بل أيضاً بين التنظيمات الأكثر رسمية والأشد بيروقراطية. وهو دائماً غير متعمد وغير مخطط.

ب ـ **التعاون الموجّه:** حيث يتم توحيد العمل أو السلوك باتجاه هدف مشترك. لكن التعاون هنا ليس عفوياً، وليس حصيلة لوضع ينشأ فجأة بين شخصين أو أكثر إنه نتيجة لتوجيه من فوق. وفي الحقيقة لا يمكن فهم الكثير من المؤسسات العصرية إلا على أساس السلوك التعاوني القائم على كل المستويات والذي يحتاج إلى تخطيط وقيادة دائمين. ولعل التنظيم العسكري هو أقدم أشكال التعاون الموجه وأكثرها انتشاراً أو شمولاً، فضلاً عن التنظيمات السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية والترفيهية.

ج ـ **التعاون التقليدي:** وهو ليس عفوياً على الإطلاق، وكذلك يصعب وصفه بالموجه، إنه جزء من المعايير والتقاليد والأعراف الاجتماعية المتوازية، فمجتمع القبيلة نموذج جيد للتعبير عن هذا النوع من التعاون التقليدي، فنشاطاتها وطعامها وملكيتها لا تخضع لنظام العقود ولا لأحد أشكال التوجيه من فوق، ومع ذلك فهي لا تزال تحافظ على أصالتها في أنحاء عدة من العالم بحيث يبدو فيها أحد أشكال التفاعل الأكثر إلزاماً. كذلك يظهر هذا النوع من التعاون في القرى الزراعية حيث يعالج القرويون مسائل الزراعة والمحاصيل أو الفلاحة والري بصورة متعاونة. كذلك يظهر مثل هذا التعاون في الأحياء الشعبية للمدن العربية والآسيوية.

د ـ **التعاون التعاقدي:** تعتبر بنود هذا التفاعل محددة ومشروطة بإرادة المشاركين أو محكومة بالأنظمة القانونية وهو بالغ الدقة لجهة مدة العلاقة ومتطلباتها. وقد يكون التعاون التعاقدي موجهاً أو غير موجه، لكنه لا يمكن أن يكون عفوياً. إنه في كل الأحوال نتيجة للتدبير والتخطيط والتفويض السابق للمسؤوليات والمهمات، والمجتمع المعاصر يشهد مقداراً كبيراً من التعاون التعاقدي ويمكن القول إنه عندما يتراجع التعاون التقليدي يتقدم التعاون التعاقدي والعكس صحيح[٨].

٣ ـ التطابق

إنه السلوك المنسجم أو المتطابق مع المعايير التوجيهية والتحريمية لأية مجموعة اجتماعية، ومنه تنشأ مظاهر الاتساق والوحدة التي تزود المجتمع بعناصر قوته. وقد يتطابق الأفراد مع قيمة أو قاعدة ما حتى ولو بدت مخالفة بالنسبة إلى الإجماع العام حولهم، لكنهم لا بد من أن يكونوا شديدي التطابق (Conformity) مع تلك المجموعة التي يميلون إلى الرجوع إليها، وهي التي تسمى

(٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

«الجماعة المرجعية» والتي تترك أعمق الأثر في حياتهم حتى لو لم يكونوا أعضاء فيها، لأن التفاعل معها يتم بوعي أحياناً، وبدون وعي أحياناً أخرى (كالمجموعات التي تنتظم على أساس الدين أو القربى أو الشعور الإثني أو المصلحة..)، لذلك وبمجرد أن تعرف نوع المجموعات المرجعية الطاغية على حياة أحد الأفراد، نصبح في موقع أفضل لفهم مسلكه والتنبؤ بتصرفاته على اعتبار أن السلوك الناشئ عن المجموعات المرجعية هو في معظمه تقليد ومحاكاة. وقد كتب أحدهم قائلاً: «إذا لم يماش رجل رفاقه وأترابه، فذلك قد يعود إلى أنه يسمع صوت طبل مختلف». مما يعني أن رموز وقيم تلك المجموعة البعيدة أصبحت أشد تأثيراً في وعي ذلك الفرد وضميره.

إن التطابق هو أحد عمليات السلوك الاجتماعي الأكثر شمولاً واستمراراً، ذلك أنها تساعد الفرد على تكييف سلوكه وتكييف نفسه مع معايير معينة، وذلك انعكاساً لتأثير الجماعة الاجتماعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. إنها آلية بسيطة يحصل منها الفرد على التقدير والرضى والنجاح، أي أنه محكوم بأحد عناصر التبادل. ويذهب آخرون لاعتبار الثقافة نوعاً من الإكراه لأنها لا تتمّ إلا لأن الجماعة تمارس نوعاً من العقاب على من يخرج على معاييرها وقيمها.

٤ ـ الإلزام

يمكن تعريف الإلزام (Coercion) بالسلوك القائم على أو الناتج من الإكراه والقهر في الغالب. وقد يبدو الإلزام سلوكاً وحيد الجانب لا نمطاً من التفاعل، لكنه مع ذلك لا ينفصل عن الشخص أو الفريق الممارس عليه فعل الإلزام. فمهما فعلت الجهة الملزمة فإنها تبقى محكومة في بعض تصرفاتها بالأثر الذي تتوقع أن يتركه إلزامها في الجهة المستهدفة. كذلك يعتبر رد فعل الجهة المستهدفة محكوماً بالتأثير الذي يتوقع أن يتركه في الجهة الملزمة.

كذلك يمكن للمرء أن يمارس الإلزام أو الإكراه على نفسه. فما ندعوه «قوة الإرادة» هو شكل من أشكال الإكراه أو الإلزام، يكون فيها الفاعل والمفعول به شخصاً واحداً بعينه. إن الإلزام في هذه الحالة تمرين عقلي أو روحي يختبر فيه الإنسان نفسه للتكيّف مع بعض القيم المعينة (الصوم والحمية، التقشف والتنسك والزهد).

من الصعب العثور على علاقة في السلوك الاجتماعي تخلو كلياً بطبيعتها من الإلزام، والذي يظهر بأشكال وطرق مختلفة. فالقوة بالمعنى المادي ليست الطريقة الوحيدة لإقرار الإلزام. فهناك طرق أخرى معنوية كالسخرية أو النبذ من المجتمع أو الحرمان من الحب والحماية أو حجب الاعتراف والتقدير، وكلها تمارس في المنزل والمدرسة وفي المؤسسة الدينية وغيرها.

إن للإلزام درجات متفاوتة من الشدة في العلاقة بين البشر وبين المجموعات، وهي آلية عامة وشاملة، لأنها فضلاً عن وجودها المستقل نظرياً، لا تعمل بمعزل عن الأنماط الأخرى (التبادل والتعاون والتطابق). وهنا يظهر بوضوح من خلال اكتساب الإنسان تدريجياً الإحساس بـ «ضرورة» مراعاة الآخرين وملاطفتهم و«وجوب» احترام خصوصيات الآخرين، و«احترام» حق الملكية

و«لزوم» التمسك بالفضيلة ونبذ الرذيلة. وهذا ما حمل إميل دوركايم على الإعلان أن أهم عنصر في الأخلاق والسلوكيات هو الإلزام، وهو كما يلي: **أولاً** إلزام الجماعة المفروض على الفرد، ثم الإلزام المستوعب والممثل في الذهن، والمعتبر طريقة أخرى للإشارة إلى ما نسميه الضمير. إذاً فالإلزام يلحق بنا ويضغطنا من الداخل إلى حد أننا نمقته أحياناً، كما يحدث مثلاً عندما نتمنى لو نسمح لأنفسنا بمخالفة نظامنا الأخلاقي ولكننا لو فعلنا لما استطعنا «أن نعيش مع أنفسنا»(٩).

٥ ـ الصراع

إنه السلوك الذي يحمل أفراداً أو مجموعات على التنافس أو التناحر في ما بينهم لبلوغ هدف يسعى إليه الجميع. ويمكن للصراع (Conflict) أن يندلع في الإنسان نفسه، وذلك حين يشتهي الإنسان شيئاً، لكنه يقاوم تلك الشهوة. وينشأ نتيجة ذلك صراع نفسي داخلي. ومع ذلك يبقى الصراع بين الأفراد والجماعات أكثر بروزاً وتأثيراً في التعامل الاجتماعي، ومع أنه في الغالب سلبي ومدمر للوحدة والتآلف، إلا أنه في بعض الأحيان يقوم بوظيفة تكاملية كالحالة التي تنشأ حين ينخفض الصراع داخل المجموعة، عندما يشتد التهديد بنشوب صراع بين تلك المجموعة ومجموعة أخرى، أو حتى أفراد من خارجها. وهو ما يعبّر عنه المثال التقليدي «أنا وأخي على ابن عمي. وأنا وابن عمي على الغريب». إنها آلية تعمل ضد بعضها ولمصلحة بعضها البعض في وقت واحد كما كتب جورج سيمل(١٠).

كذلك قد يكون الصراع، وكثيراً ما كان، وسيلة لتحقيق إنجازات باهرة (تخفيف حدة الطغيان، القضاء على معتقدات تقليدية متخلفة، إطلاق حرية التعبير...). وعليه لا يمكن تجنب الصراع داخل أي مجموعة مهما اشتدت أواصر الإلفة في ما بينها، وبغض النظر عن شكل التنظيم الاجتماعي الذي يعيشون فيه. إن نمط الصراع وحدّته يعكسان نوع البنية الاجتماعية التي ينشب الصراع ضمنها. ففي إطار البنية الواسعة والتعددية، يحتمل كثيراً أن يؤدي الصراع مهمة تكاملية أو أن يحل الاختلافات ويقضي عليها، لكنه في حال نشب داخل بنية اجتماعية شديدة الانغلاق، فالأرجح أنه يغدو مميتاً. لذلك يُقال إن أقسى أنواع الكراهية وأمرّ الصراعات هي تلك التي تبرز في إطار الأسرة أو الجماعة المغلقة. كما أن أشد الحروب ضراوة وعنفاً هي الحروب الأهلية.

يبقى القول إن التنافس والطموح هما شكلان من أشكال الصراع. ويُقصد بالتنافس التسابق بين شخصين أو فريقين أو أكثر لبلوغ غرض معين مع التركيز طول مدة التسابق على الغرض بحد ذاته،

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٠) جورج سيمل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) عالم اجتماع لا تزال أعماله واسعة الانتشار، كتب بعمق عن طبيعة التفاعل الاجتماعي وعن الأدوار التي تشكل كل تنظيم مَهْما كان صغيراً أو كبيراً، وعالج عناصر الترابط الاجتماعي الظاهرة والضمنية أكثر من أي عالم اجتماع آخر. وقد استفدنا جداً من كتاباته. انظر: Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, translated by Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix; with a foreword by Everett C. Hughes (New York: Free Press, 1955), and «Superordination and subordination,» in: Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, translated, edited, and with an introduction by Kurt H. Wolff (New York: Free Press, [1950]).

لا على الأشخاص بوصفهم خصوماً أو أعداء. لذلك تعتبر هزيمة الخصم في الصراعات التنافسية ضرورية لتحقيق الهدف المطلوب. أما الطموح فيشير إلى محاولات الفرد أو المجموعة لتحسين وضعها مادياً ومعنوياً.

والواقع أنه بدون تفاعل لا تكون هناك حياة اجتماعية أو ثقافية. فبمجرد وضع الأفراد في جوار مادي ينشأ عنه نوع من التفاعل البسيط، لكنه يأخذ بالتعمق عندما يتحدث ويعمل الأشخاص أو الجماعات مع بعضهم البعض، في إطار هدف معين أو عندما يتنافسون أو يتشاجرون بعضهم مع بعض. وقد يحدث التفاعل ويكون مباشراً (Direct) وقد يكون رمزياً (Symbolic) حين يتكون من أصوات أو إشارات أخرى أو لغة سواء أكانت منطوقة أو مكتوبة.

والرمز حسب مفهوم وايت هو الشيء الذي يكتسب معناه أو قيمته ممن يستخدمونه. إذاً فالمعنى ليس أصلاً في الرمز. فاللون الأسود ربما يبدو بالنسبة إلينا لون الحزن الوحيد. لكن الصينيين التقليديين يعتبرون الأبيض لون الحداد. في أي حال ينشأ معنى الرمز من التفاعل الإنساني؛ فالتواصل الرمزي إن بالكلام أو بالإيماءات (الغمز أو الابتسامة على سبيل المثال) يُشكل قاعدة جميع السلوك الاجتماعي الحقيقي.

ولا يمكن أن تنشأ ثقافة أو يقوم نظام اجتماعي بعيداً من احتمال التفاعل بين البشر. وسلوك البشر بالنتيجة ليس مجرد فعل ورد فعل، مثير (Interstimulation) أو منبه واستجابة (Response)، إنما هو عملية تأويل للمنبه والاستجابة. فنحن لا نتجاوب مباشرة مع أعمال الآخرين وأفعالهم، وإنما مع المعنى الذي نسبغه بأنفسنا على تلك الأعمال، أي عن طريق قراءة الرموز. فإذا لم نتشارك إلى حد كبير في الرموز، فسوف يتعذر علينا أن نعيش الحياة كما نعرفها، فالبشر لا يكفون عن السلوك الرمزي والرسائل غير المباشرة، وعندما يفعلون ذلك يتوقعون ويفترضون أن المتلقي قد فهم المراد. وبدون هذا سوف ينعدم التواصل.

تطرح الملاحظات السابقة مشكلة التحليل الاجتماعي للأنساق الرمزية، الأمر الذي يُثير مسائل أساسية منها ما يتحدّد موضوعه بدراسة الفاعلين الاجتماعيين والأعمال الاجتماعية، ومنها ما يتحدّد بالحقل الذي من خلاله تتموضع خيارات الفاعلين الثقافية وتمثلاتهم ومعارفهم، وهو ما يعلي شأن «الأفكار» ودورها في تحليل الأعمال الاجتماعية.

كيف يتوصل الإنسان إلى الاختيار؟ إن مسألة كهذه ينبغي أن تطرح في سوسيولوجيا الثقافة، حتى لو لم يكن الإنسان السوسيولوجي موصوفاً وصفاً صريحاً في التراث السوسيولوجي، بالمقارنة بتلك الخصائص التي أقرّها الاقتصاديون للإنسان الاقتصادي. إن مقارنة من هذا النوع تعلي شأن الاختيار حيث يسعى الفرد بالنظر إلى مصادر الثروة والإعلام الموضوعة بتصرفه إلى صنع أفضل الخيارات الممكنة انطلاقاً من حاجاته وأولوياته. لكن إذا تتبّعنا نقد باريتو (Pareto) يمكن اعتبار «الإنسان الاجتماعي» تجاوزاً للإنسان الاقتصادي في العديد من الحالات. ففي معظم الأحيان لا يكون النموذج الاقتصادي سوى أحد نماذج السلوكات الممكنة. ففي بعض الحالات يقوم

الإنسان الاجتماعي بفعل ما لا يحلو له، بل ما تمليه عليه العادة (Habit) والقيم التي استبطنها ومختلف المعايير والتشريطات (Conditionnements) الخلقية والإدراكية والحركية[11]. فضلاً عن أن مقولة الخيار الأفضل التي يقرها عادة النسق الاقتصادي، هي مقولة أسيء تعريفها: إنها حالات في وضعيات مختلفة يصعب تقويم حسناتها وسيئاتها ولا تضمن نتائجها، بالإضافة إلى أن شروط الاختيار يمكن أن تتحول بعمل الفاعل الاجتماعي ذاته الذي يعدّل عن طريق سلوك جديد سلوكاتِ الناس في محيطه، وهذا يعني أن المعارف والمعلومات التي يمتلكها هذا الفاعل عن وضعيته تشكل بعداً مستمراً لخياراته، ما يعقد عملية الخيار العقلاني عند صياغة الخيارات بعد إمعان النظر في الظروف. فقد يكون العمل عقلانياً في الحاضر، لكنه يحمل مفاعيل متأخرة غير مرغوبة، وقد يكون عقلانياً بالنسبة إلى كل فرد، إنما لاعقلانياً بدءاً من اللحظة التي يتصرف فيها كل واحد بشكل عقلاني.

على هذا المستوى من التحليل يمكن النظر إلى العمل الفردي على أنه «ذرة» (Atome) المعاينة، نظراً إلى تعدد الوضعيات، وبالتالي تعدد أسباب الاختيارات الفردية. قد يكون مفيداً اقتراح نمذجة صورية لكن تفحص الوضعية الخاصة وحده هو الذي يبين كيف تتم الاختيارات، وإلى أي نسق رمزي يستند الاختيار سواء أكان معتقداً أم قيمة اجتماعية لها صفة شرعية أو صفة انحرافية، أو تقويماً أو أيديولوجيا. ففي كل اختيار وفي كل قرار يراهن الفاعل الاجتماعي على أنماط من الأحكام تخلط بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، وعلى المعاين أن يفصل قدر المستطاع في هذا التعقيد. لذلك من الأفضل على مستوى تحليل التفاعلات (Interactions) أن نرى كيف سيكون لمعتقد معين «منفعة اجتماعية» كبرى، ووظيفة رمزية تسهم في مسار التفاعل وتجديده. وفي ضوء هذا يمكن لأي خيار أن يكون معقولاً ضمن بنية نسق التفاعل، فالتمثل الذي يمكن أن يكونّه الفاعل عن عدوه، وعن مشاريعه يؤدي إلى نمط من القرار، حيث يمكن أن يكون له الخيار بين استراتيجيتين، وخياره يتحدد بالتمثل الذي يكونه في مرحلة اتخاذ القرار، على ضوء معرفته بمشاريع عدوه السلمية أو العدوانية. وبالتأكيد يمكن أن يعدل الخيار النجاح أو الفشل أو المعلومات التي يتلقاها. يمكن إذاً للتمثلات وحدها أن تكون لها نتائج واضحة في بعض الحالات، فعندما تنتشر إشاعة عن إفلاس محتمل لعدد من المصارف، يسحب المودعون الخائفون من هذا التهديد ودائعهم قبل أن تعلن المصارف الإفلاس، وهذا يؤدي إلى جعل المصارف مفلسة فعلاً[12].

ينبغي إذاً التمييز بين أنساق الترابط لإدراك التباين بين منطق الفاعلين ومشاريعهم وتمثلاتهم من جهة، ومنطق نسق الترابط حيث ينضوي الفاعلون إرادياً أو قسرياً فلكل منهما منطقه ومفاعيله ومساره. ضمن هذا التصور يمكن إدراك مطامح الفاعلين وآمالهم وخياراتهم، مع كل نتائجها المتباينة بدءاً بالنجاحات غير المتوقعة، وصولاً إلى الإحباطات الكلية. وتسهم بالتالي التمثلات

---

(11) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٢٠٦.

(12) المصدر نفسه، ص ٢١١.

والمعارف بالأعمال وتفسرها جزئياً بكونها تلعب دور جميع الوظائف المحركة أو المعيقة تبعاً لمسار الترابطات.

ثالثاً: الهوية... إشكالية التشكل والتفكك

يكتسب الفرد في علاقته بجماعة الانتماء خصائص تميزه من الآخرين، وهي لا تتكون صدفة، أو في لحظة تاريخية ما، بل تتجمع عناصرها وتطبع الجماعة بطابعها على مدار التاريخ، يتجلى ذلك بتعبيرات خارجية وسلوكيات ظاهرة، كالعادات والتقاليد والرموز واللهجة واللغة. أهم مكونات الهوية تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة؛ فهي في الواقع تظل محتفظة بوجودها وحيويتها، ومن الصعب عملياً تفكيك ذلك الارتباط القوي ما بين هوية الفرد وهوية الجماعة. ثمة ميكانيزمات طبيعية تقوي ذلك الترابط على عدة مستويات؛ فالتنشئة الاجتماعية تفعل فعلها بربط الهوية الفردية بالهوية الجماعية وتعزز الشعور بالانتماء إلى الجماعة داخل الفرد، إضافة إلى تحقيقها قابلية نفسية اجتماعية داخل الفرد، وظيفتها دفع هذا الأخير للتماثل والتطابق، وللتكيف مع منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والدينية في المجتمع. تتقوى هذه النزعة حين تتحول إلى حركات احتجاجية، إما في مواجهة تهديد من هويات محلية متعارضة معها، وإما في مواجهة تهديد من هويات أو ثقافات خارجية.

بهذا المعنى، ترتبط الهوية بالفرد أو الجماعة بنيوياً؛ فهي عند الفرد «التعبير الصادق عن ذاتيته النفسية المستقلة» التي تميزه ممن عداه من آخرين في محيطه نفسه، لكن هوية الجماعة تعيد تشكيل هوية الفرد بطريقة أكثر فاعلية وقوة في حالتين: **الأولى** تتمثل بالتهديد الخارجي، وهذا ما نلمسه اليوم في ما يسمى بخطر العولمة أو صراع الحضارات وبروز الخصوصيات الثقافية، والثانية تتمثل بالوعي بالهوية، ذلك أن الجماعة يتضاعف تأثيرها في الأفراد إذا تطابقت الهوية مع مجالها الحضاري، أما إذا تعرضت الجماعة إلى تغيرات طالت مجالها الحيوي والجغرافي وأدى بها ذلك إلى التشتت والتهجير، فإن هذا الواقع يضعها أمام خطر التشتت الثقافي، ما لم يتم تفعيل دينامية الوعي بالهوية والانتماء إلى الجماعة.

١ ـ سوسيولوجيا الهوية واندماج الأبعاد

إن مفهوم الهوية في علم الاجتماع يمكن مقاربته من عدة زوايا؛ فالهوية بعامة، تتعلق بفهم الناس وتصورهم لأنفسهم ولما يعتقدون أنه مهم في حياتهم. ويتشكل هذا الفهم انطلاقاً من خصائص محددة تتخذ مرتبة الأولوية على غيرها من مصادر المعنى والدلالة. ومن أبرز مصادر الهوية هذه: الطبقة الاجتماعية، المنطلقات الإثنية، الجنوسة، الدين، الجنسية والبيئة السكنية.

ثمة مكونان للهوية هما: الهوية الاجتماعية والهوية الذاتية (الشخصية)؛ ويمكن التمييز بينهما من طريق التحليل، غير أنهما مترابطان بصورة وثيقة. ويمكن التعرف من خلال علامات ومؤشرات

إلى هوية هذا الشخص أو ذاك؛ فهذه المؤشرات تحدد موضع الشخص بين أفراد آخرين يشاركونه الخصائص نفسها. من الأمثلة على الهوية الاجتماعية، (الطالب، الأم، المحامي، العربي، المسلم، المتزوج..) فقد يكون الفرد في الوقت نفسه أباً ومحامياً وعربياً ومسلماً وعضواً في جمعية أو حزب. لذلك قد تكون التعددية في الهويات الاجتماعية مصدراً محتملاً للصراع بين الناس، غير أن الناس ينظمون في العادة معاني حياتهم وتجاربهم حول هوية محورية أساسية، تمتاز بالاستمرارية النسبية عبر الزمان والمكان(١٣).

على هذا الأساس، فإن الهويات الاجتماعية تتضمن أبعاداً جماعية، وأهم ما فيها، أنها تبرز عناصر التشابه بين الأفراد؛ فالهويات المشتركة التي ترتكز على منظومة من الأهداف والقيم والتجارب المشتركة تستطيع أن تشكل قاعدة مهمة للحركات الاجتماعية (أحزاب، جمعيات بيئية، أو دينية، نقابات، أنشطة ثقافية...). وهنا تؤدي الثقافة دوراً محورياً في ترسيخ منظومة قيم مرجعية تشكل قاعدة الإطار الناظم للشعور والفكر والممارسة في جماعة أو مجتمع ما. وقد أظهرت أعمال المدرسة التفاعلية الرمزية كيفية قيام الهوية الشخصية بالتنمية الذاتية؛ إذ يسهم التفاوض المستمر بين الفرد والعالم الخارجي في رسم تصوره عن نفسه وإعادة تشكيله، كما يسهم التفاعل بين الذات والمجتمع في ربط العالمين معاً، الشخصي والفردي(١٤).

يمكن اعتبار عالم الاجتماع الأمريكي جورج هربرت ميد (George H. Mead) (١٨٦٣ ـ ١٩٣١) من الأوائل الذين طرحوا فكرة أن الوعي بالذات ليس إنتاجاً فردياً صرفاً، بقدر ما هو محصلة تفاعلات اجتماعية يكون الفرد منغمساً ومشبعاً فيها. وتالياً، فالشعور بالهوية ليس معطىً أولياً في الوعي الفردي، بل حصيلة آليات اجتماعية تتداخل خلال التنشئة الاجتماعية؛ فمن خلال اللغة يبدأ الطفل بتعيين نفسه باسمه، ثم يقول «أنا»، وبممارسة الألعاب التي تعلمه أخذ الأدوار وتحمّل هويات جاهزة تماماً. إنها القواعد التي ترسخها وتثبتها العائلة والمدرسة والأصدقاء، والتي تشكل قيم كل فرد. طور «إريك إركسون» الأمريكي الأصل، هذا المنظور عندما بيّن أن الهوية الشخصية تتبلور حين ينشأ الشعور بالانتماء، ويتولد عنه ميل الشخص إلى التماثل مع نماذج تقدمها مجموعات ابتدائية، ينتمي إليها.

مع دراسات «**الشخصية والثقافة**»(١٥)، تطورت الاهتمامات بموضوع الهوية؛ فهذه المدرسة انشغلت في إخراج أنماط ثقافية وسمات يتم استبطانها وإعادة إنتاجها من خلال التصرفات والإدراكات والنتاجات النفسية ـ العاطفية بحيث تتركب «**شخصية أساسية**» تتشكل داخل ثقافة ما،

---

(١٣) أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة فايز الصياغ، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٩٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٥) بدأت مع سابير وبواس وروث بينديكت، وانخرط في هذا التيار مارغريت ميد ولينتون غاردنر، انظر في هذا المجال: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

الأمر الذي يكسب الأفراد «ذهنية مشتركة» ومتميزة. وفق هذا التصور، تتسلل الثقافة ممتزجة مع نموذج مرجعي، أو مثال إلى كل أنظمة المجتمع الأساسية، مدخلة إليها المعنى والتماسك، من خلال المعايير التي تعممها وتنمطها، وبهذه الطريقة تعمل بشكل إجمالي على مستوى العناصر المؤسسة للنسق بكامله.

هكذا، يعترف المجتمع، كمتحد أولي، بالفرد على أنه أحد أعضائه، والفرد في المقابل يستبطن القيم والنماذج إلى حد التماثل معها ومع النماذج الأصلية المحتذى بها. هكذا تصبح هوية الجماعة تجسيداً اجتماعياً يتجلى بمنظومة متكاملة من السلوك، مدعوماً بشبكة من المفاهيم الرمزية والمعنوية، بعضها يتعلق بالأسطورة والعقيدة والتاريخ، أكثر مما يتعلق بالحقائق أو الوقائع التي لها طابع موضوعي. يتكون مع الوقت تصوُّر أو تعريف تسعى الجماعة إلى تقديم نفسها من خلاله، لكنه عملياً تعريف أداتيّ يستهدف تعزيز وحدتها بالتمايز عن الآخرين، وتشكيل فئة متماثلة محققة ذاتها، وتصنيفها وتمايزها، بحيث تكون أقرب إلى **«النموذج المثال»**. ضمن هذه الدينامية يوجد دائماً «صراع التصانيف»، حيث تبحث من خلاله المجموعات عن قبول هويتها وإبرازه، أو رفض ما يُنسَب إليها، أو يلصق بها.

تثبيت الهوية إذاً لا يتمثل، ولا يستهدف فقط إظهار الوحدة الثقافية والاجتماعية لمجموعة ما والحفاظ على نقائها، بل يعتبر أيضاً إحدى الوسائل التي تحاول من خلالها المجموعة أن تبني بها وحدتها وتماسكها. لذلك تذهب الصورة الهوياتية المتشكلة، بصفتها «الأداتية» هذه، نحو انتزاع هامش مقدس في الوعي الجمعي، يقترح على أعضائه صورة مجموع موحَّد متجاوزاً التنوعات الحقيقية.

إن التمايز أو التعارض المرتبط أو الملازم لتثبيت هوية الجماعة، يعبَّر عنه بعمليات «وصم» (Stigmatization) تتم من خلال نسب صفات سلبية للجماعة الأخرى؛ فالهوية لا تحدد فقط بمجموع السمات الإيجابية المتشكلة عن «النحن» باعتبارها «نموذج مثال»، بل أيضاً بسمات سلبية متعارضة مع الآخر، يتعلم الفرد من خلالها مسبقاً ما يجب عليه أن يتجنبه أو يميزه من الآخر.

أما المقاربة البنيوية لمسألة الهوية، فتجعلها تبدو بمثابة معطى مستقل، وجوهر قابل للتطور، بمعزل عن سلطة الفرد أو المجموع، وقد لاقت هذه المقاربة نقداً شديداً، تماماً كما نالت نصيبها من النقد قبلها المقاربة العرقية ـ الثقافية. في مثل هذه المقاربات تبدو الهوية الثقافية بمثابة ملكية أساسية لازمة تقوم الجماعة بتوريثها ونقلها ويكون اكتسابها بمثابة تحصيل حاصل لأن الأمر يبدأ به[١٦].

لكن المقاربة الدينامية تنظر إلى الفرد باعتباره **«فاعلاً اجتماعياً»** ينمو في بيئة إجتماعية وثقافية، وعلى ضوء تفاعله مع محيطه، يساهم في تعديل خياراته، ذلك أن الهوية ليست مكتسبة بصورة

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

نهائية. يتوقف الأمر إذاً على الطريقة أو الاستراتيجية التي ينتج فيها الأفراد خيارات «الانتماء» و«الولاء» ويقومون بتفعيلها وتشغيلها وتأكيدها، فيبنون ويوزعون من خلالها المعاني التي تؤسس تماثلهم المشترك، والتي يظهرون من خلالها تكيّفهم من جهة أو الفروقات البيفردية (المرتبطة بالعلاقة بين الأفراد) التي هي في أساس الهويات الذاتية والتفاعلات البنيوية التي تبرز في العمليات الدينامية الاجتماعية والثقافية.

٢ ـ المقاربة الدينامية... الهوية كنتاج اجتماعي لعلاقات القوة

في ضوء هذه المقاربة يتم إدراك الهوية بحد ذاتها كدينامية يتم بناؤها في سيرورة تتكوّن كنسق ذا معنى ودلالة عند الفرد الذي يتفاعل مع آخرين، ومع النسق الرمزي حيث يتطورون معاً. وعليه تتحقق الهوية كسيرورة جدلية بالمعنى التكاملي للأضداد، إذ تجيز بروز الفروقات الفردية (تميز الذات) ومطابقة الفرد مع الجماعة (تلك التي ينتمي إليها و/أو تلك التي يرجع إليها). في ضوء هذه المقاربة، يمكن فهم كيفية تبني الأفراد الأفكار الجديدة الآتية من خارج النسق الثقافي السائد، بحيث يصبح الفرد عاملاً في بناء ثقافته، وفي بناء هويته الذاتية في الوقت نفسه، وبهذا يمكن فهم كيف تتكوّن، بحسب كارميل كميلاري (C. Camilleri)، المنظومات الثقافية الجماعية التي تتخطى الأفراد وتسمو عليهم[١٧]. الثقافة هي بالضرورة نتاج إنساني يتصل بالفاعلين الاجتماعيين وتصرفاتهم، ولا يمكن الخلط بين ما فيها من جوهر متعالٍ من جهة، وسببي من جهة أخرى، وتالياً، فإن تحليل الروابط الجدلية بين الأفراد، خاضع بدقة للشروط الموضوعية التي تتحقق بها هذه الديناميات التفاعلية.

يفضي هذا التعريف الدينامي للهوية إلى التوقف أمام السياقات، ففيها لم يعد بالإمكان دراسة تشكل الهوية من خلال مقاربة سكونية أو تصور متجانس؛ فالفاعل الاجتماعي تواجهه بالضرورة مسألة «الغيرية» في صراعه مع متطلبات عملية تشكل الهوية. هذه العلاقة بين الهوية والغيرية يجب إدراجها بالتحديد بين السيرورات التي تغذي الهوية إيجاباً كما قد تغذيها سلباً. والموقف الاجتماعي ذاته لا يعاش بالطريقة ذاتها عند فاعلين اجتماعيين متحدرين من مجموعات صغيرة متباينة.

هذا ما بلوره بارث (Barth) (١٩٦٩)[١٨]، من الناحية النظرية، في عمل مهم، حيث عدّ مفهوم الهوية بمثابة تجلٍ علائقي يسمح بفهم ظاهرة الهوية في إطار نظام العلاقات القائمة بين الجماعات الاجتماعية التي تستخدمه من أجل تنظيم التبادلات والتفاعلات في ما بينها. مؤكداً أن المهم في تحديد هوية معينة، ليس وضع كشف لمجموع السمات الثقافية المميزة لها، بل البحث في السمات

(١٧) Carmel Camilleri [et al.], *Les Stratégies identitaires* (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1998).

(١٨) Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (London: Little, Brown, 1969).

التي يستخدمها أعضاء المجموعة لتأكيد التميز الثقافي وآليات عملهم للمحافظة عليه. بعبارة أخرى، يريد القول إن اختلاف الهوية ليس نتيجة مباشرة للاختلاف الثقافي؛ فالثقافة الخاصة لا تنتج بحد ذاتها هوية متميزة، لأن هذه الهوية لا يمكن أن تنشأ إلا عن الأفعال المتبادلة بين الجماعات وعن طرائق التمييز التي تستخدمها في علاقاتها.

يخلص بارث، إلى أن أفراد المجموعة لا يمكن إدراكهم على أنهم محددون بشكل نهائي من خلال انتمائهم العرقي ـ الثقافي، لأنهم هم الفاعلون الذين ينسبون الدلالة إلى هذا الانتماء تبعاً للحالة العلائقية التي يجدون أنفسهم فيها. هذا يعني أن الهوية تتشكل ويعاد تشكيلها باستمرار من خلال التبادلات والتفاعلات الاجتماعية.

يعمق ستيوارت هول الموضوع من خلال تحليل المراحل والأنماط الاجتماعية التي تنبني فيها الهويات[١٩]؛ فهويات ما قبل الحداثة تختلف من هويات الحداثة، إذ مع بداية الثورة الصناعية والتمدين (Urbanization) أصبح المجتمع أكثر تعقيداً، وأصبح المواطن الفرد تفصيلاً صغيراً ضمن الماكنة البيروقراطية والإدارية للدولة الحديثة.

في الماضي، وفرت الطبقة الاجتماعية شيئاً من الهوية الأساسية (Master Identity)، همّشت الهويات الأخرى، وكوّنت الأساس الموضوعي للصراعات السياسية. وفي الستينيات والسبعينيات بدأ الناس بالاهتمام والتمحور حول قضايا غير الطبقة بفعل متغيرات جديدة، إذ نشأت مواضيع وقضايا مرتبطة بالهويات منها مثلاً: الصراع من أجل الحقوق المدنية للسود، وحركات التحرير الوطني، وحركات البيئة والمنظمات النسوية (Feminism)، والحركات الإثنية والدينية الأصولية، وبدلاً من أن يشعر الناس بكونهم جزءاً من طبقة واحدة، أصبحت هويتهم مجزأة طبقاً لجنسهم، قوميتهم، دينهم، أو العمر أو الوطن أو الرؤية نحو البيئة وغيرها.

العولمة هي عامل آخر من العوامل التي أثرت في خلق الهويات الجزئية؛ فالتطور السريع في الاتصالات، وسهولة انتقال الناس حول العالم وسرعة ذلك، والطابع العالمي للتسويق والتسوق من حيث الأماكن والأساليب والصور الانطباعية. ذلك كله، قاد إلى خلق تأثيرات ثقافية جديدة، منها أن الناس لم تعد هوياتهم مقتصرة طبقاً للمكان الذي ولدوا فيه، بل أصبح بإمكانهم الاختيار من بين نطاق واسع لمختلف الهويات: فهم يستطيعون تبني شكل الملابس وطرائق التحدث، وكذلك أسلوب الحياة والقيم الخاصة بأي مجموعة. من جهة أخرى، يمكن لعولمة الاستهلاك أن تقود إلى زيادة التشابه والتجانس بين الناس؛ فالسلع يُتاجر بها عالمياً، والسلعة الأكثر نجاحاً، يمكن العثور عليها في أي مكان من العالم. وقد خلق ذلك اتجاهات ثقافية متناقضة، ذلك أن مقدرة الفرد على تبني المزيد من الخيارات حول هويته معناه أن الناس الذين يعيشون قريبين من بعضهم،

---

(١٩) Stuart Hall, «The Question of Cultural Identity,» in: Stuart Hall [et al.], eds., *Modernity: An Introduction Ton to Modern Societies* (London: Wiley, 1992), <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Hall-Identity-Modernity-1.pdf>.

وينتمون إلى الطبقة أو الجماعة نفسها، أصبح لديهم هويات مختلفة. العولمة إذاً فتحت الكثير من الاحتمالات[٢٠].

في دراسته التأثير الحقيقي للعولمة على الهوية، يقول ستيوارت: في المجتمعات الحديثة كانت القومية تشكل عنصراً مهماً للهوية؛ فمعظم الدول القومية أكدت أهمية الأمة (Nation) وحاولت استعمال الهوية الوطنية لخلق التضامن بين المواطنين من مختلف الطبقات أو الأصول العرقية. وفي ظل العولمة لم يعد ذلك ممكناً وفاعلاً. هناك ثلاث استجابات رئيسة للعولمة من حيث علاقتها بالقومية:

١ ـ في بعض الأماكن، حاول الناس إعادة تأكيد هويتهم القومية كوسيلة دفاع، حيث اعتقدوا بوجود تهديد لهويتهم القومية من جانب المهاجرين على سبيل المثال، وبدأت تبرز بعض الاتجاهات العنصرية والتعصبية.

٢ ـ تبلور رد فعل بين الإثنيات الكبيرة، ولكن الجاليات أو الأقليات الصغيرة أيضاً استجابت بطريقة دفاعية؛ إذ قامت الأقليات العرقية في المجتمعات الغربية بإعادة تأكيد ثقافتها وهويتها الإثنية، وتمثل هذا ببناء أقليات قوية عبر التشخيص الرمزي للشباب من الجيل الثاني، انعكست ممارساته في طريقة ارتدائهم الملابس، وبما يوحي بانتمائهم إلى بلد الأصل.

٣ ـ أما رد الفعل الثالث تجاه العولمة، فتمثل بتشكيل هويات جديدة وانبعاثها.

إن الاستجابتين الأولى والثانية، تجاه العولمة، أدتا إلى إنعاش الإثنية كمصدر للهوية معارض للقومية السائدة. وفي الثالثة، طالبت الجماعات الإثنية بدولتها القومية حينما تفتتت الدول القومية الكبرى (مثل الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا)، الأمر الذي قاد إلى موجات من العنف والحروب الأهلية[٢١]. يخلص «هول» إلى أن مثل هذه الهويات الصافية، أياً كان مرتكزها دينياً أو إثنياً، حقيقياً أو وهمياً، تشكل نزعة تهديدية. ذلك أن معظم الثقافات هي ثقافات هجينة، وأي محاولة لخلق هويات نقية ستكون عملية ذات نتائج قاتلة وخطيرة.

في المقابل، يذهب ريتشارد جنكينز[٢٢] إلى اعتبار الهوية كنتاج اجتماعي لعلاقات القوة لأنها تتشكل عبر العمليات الاجتماعية التي يتعلم الناس خلال كيفية التمييز بينهم وبين الآخرين من حيث التشابهات ذات الأهمية الاجتماعية، وكذلك الاختلافات؛ فالقابلية على تبني هوية وإضفاء هويات معينة على الآخرين تعتمد على القوة، بحسب مقاربة جنكينز، فبعض الجماعات لديها سلطة ونفوذ أكثر من الجماعات الأخرى في ادعاء هوية وتعميم لها، وكذلك للآخرين. إن الهويات ترتبط بقوة بالموقع الاجتماعي، وبخاصة ضمن المؤسسات، ذلك أنها تصنف الناس بحسب عنوان الوظيفة وطبيعة العمل وترتيبه؛ فالأفراد ببساطة ليسوا أحراراً في اختيار موقعهم الوظيفي في تلك

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦١٩ ـ ٦٢٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٢٢) Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 1996).

المؤسسات، والهويات الاجتماعية توجد وتُكتسب وتُصنف طبقاً لعلاقات القوى، وهي شيء ما يدور حوله الصراع وتتبلور فيه الخطوط نحو الأمام، وحركات الأمريكيين السود في الولايات المتحدة وحركات تحرير المرأة كلها أمثلة عن تحرك الجماعات وتنظيمها لأنفسها من أجل تغيير انطباعات معينة وواسعة حول هوياتها عبر تغيير موازين القوة. هذا، لم يكن مجرد صراع أفراد كي يحصلوا على هوية اجتماعية إيجابية، وإنما هو صراع الجماعات الاجتماعية للحصول على هوية اجتماعية أفضل للجماعة ككل.

٣ ـ استراتيجيات الهوية... وإمكانيات التغيير والتحول

أثبتت الدراسات التي قام بها هنري تاجفيل(٢٣) ميل الناس عادةً إلى تفضيل مجموعتهم الداخلية التي ينتمون وانحيازهم لها مقارنة بالمجموعات الخارجية، وإن لم يكن هنالك حالة صراع وتنافس مباشر مع المجموعات الخارجية. وتزداد درجة الالتصاق بالمجموعة والانحياز لها والدفاع عنها في حالة وجود صراع مع المجموعة الخارجية. لقد أكد مؤلفا نظرية الهوية الجماعية تاجفيل وتيرنر (Tajfel and Turner) (١٩٨٦) أن هنالك علاقة متبادلة بين تفضيلنا جماعتنا الداخلية وبين تقديرنا الذاتي (Self-Esteem) النابع من عضويتنا في هذه الجماعة أو من هويتنا الجماعية. بكلمات أخرى، هنالك حاجة نفسية داخلية للشعور الإيجابي تجاه جماعة الانتماء بدرجة الحاجة للشعور الإيجابي تجاه الذات نفسها.

هـذه الرغبـة تحـث الأفـراد على عمـل مقارنـات اجتماعية (Social Comparisons) بين الجماعة الداخلية والجماعات الخارجية، من أجل تحقيق وضع اجتماعي متميز، وله الأفضلية للجماعة الداخلية. هـذا التحليل الـذي تقدمه نظرية الهوية الاجتماعية يستند إلى عمليات سيكولوجية مثل التماثل (Identification)، والمقارنة الاجتماعية، والتميز السيكولوجي (Distinctiveness Psychological).

يتحدّث تاجفيل وتيرنر عن نوعين من التشكيلات الاجتماعية لفهم العلاقة بين الأغلبية والأقلية، أو المجموعة المهيمنة والمجموعة المضطهدة في أي مجتمع:

في النوع **الأول** حين تكون الحدود الاجتماعية بين المجموعتين مرنة وغير واضحة ينفتح المجال أمام إمكانية الحراك الاجتماعي فردياً (Social Mobility). هنا، يمكن للفرد ان يتخلص من الحالة السلبية الناجمة عن انتمائه إلى مجموعة الأقلية المضطهدة من خلال التخلي عن مجموعته الأصلية والالتحاق بالأغلبية، ثم الانصهار فيها.

في النوع الثاني حين تكون الحدود الاجتماعية بين المجموعتين واضحة ومغلقة، ما يجعل إمكانية الانتقال من مجموعة إلى أخرى شبه مستحيلة. هنا يكون العامل المركزي في الانتماء للمجموعة هو بمثابة سمة طبيعية مكتسبة مثل العنصر، أو النوع، أو الانتماء الإثني أو الطائفي. في

(٢٣) Henri Tajfel, «Social Psychology and Social Reality,» *New Society,* vol. 39 (1977), pp. 65-66.

هذه الحال، تكون الإمكانية الوحيدة أمام أعضاء الأقلية المضطهدة للتخلص من الوضع السلبي الناجم عن علاقة القوة والصراع هي التغيير الاجتماعي (Social Change) الذي يؤدي إلى تغيير جماعي في العلاقة بين المجموعتين[٢٤].

بين هذين القطبين من البدائل المعرفية للموقف الاجتماعي الذي يحدث بين الجماعات، يطرح تاجفيل أربع استراتيجيات قد تتبعها هذه الجماعة من أجل تحقيق التغير:

الأولى: قد تسعى هذه الجماعة الضعيفة إلى الاندماج والانصهار في الجماعة المسيطرة. وهذه الاستراتيجية تتطلب تغييراً ثقافياً وسيكولوجياً جذرياً لكي ينجح. على سبيل المثال؛ ربما حاول المهاجرون الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية أن يتخلوا عن هويتهم القومية والثقافية كلية، من أجل أن يصبحوا مواطنين أمريكيين.

الثانية: محاولة إعادة تعريف الخصائص السابقة ذات التقييم السلبي للجماعة، لتصبح ذات تقييم إيجابي في اللحظة الحالية مثلاً (السمار حلو، والجمال الأسود).

الثالثة: تتضمن الإبداع وتبني أبعاد جديدة من أجل المقارنة بين الجماعات، وكذلك التقييم الذي (يتضمن أبعاداً لم تستخدم من قبل وعلى أساسها تصبح لدى الجماعة فرصة كبيرة لتعريف نفسها بشكل أكثر إيجابية). على سبيل المثال، فقد يشير السكان الأصليون لبلد ما إلى تقاليدهم وثقافتهم القديمة عند المقارنة مع تلك التي يظهرها التاريخ الجديد على أنها غير جيدة.

الرابعة: تتضمن المنافسة المباشرة مع الجماعة المسيطرة، وهذا يعني أن الجماعة ذات التقييم السلبي قد تتحدى ـ بصورة مباشرة ـ وضع الجماعة المسيطرة في التسلسل الهرمي، وهذه الاستراتيجية تقود إلى الصراعات المباشرة والصدامات أو النزاعات[٢٥].

يشير استخدام مفهوم «استراتيجية الهوية» إلى البعد المتغير للهوية، بحيث تبدو بمثابة وسيلة لبلوغ هدف معين، كما يشير إلى أن الفرد، باعتباره فاعلاً اجتماعياً، لا يفتقر إلى شيء من هامش المناورة. وتبعاً لتقديره الحالة، فهو يستخدم معطياته المتعلقة بالهوية بشكل استراتيجي. وطالما أن الهوية تشكل رهاناً لصراعات «التصنيف» الاجتماعية الهادفة إلى إعادة إنتاج أو إلى قلب علاقات السيطرة، فإن الهوية تتكون من خلال استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين.

أضاف جون تيرنر بعداً مهماً في نظرية «تصنيف الذات (Theory Self - Categorization)، التي طورها في إطار نظرية الهوية الاجتماعية[٢٦]. يشير فيها إلى أن الأفراد يشعرون بعضويتهم للجماعة

---

(٢٤) أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٥) S. Alexander Haslam, *Psychology in Organizations: The Social Identity Approach* (London: Thousand Oakes; New Delhi: Sage Publications, 2001).

(٢٦) John C. Turner, «Social Identification and Psychological Group Formation,» in: Henri Tajfel, ed., *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), vol. 2, chap. 25, pp. 518-538.

عندما يدركون أوجه التشابه بينهم وبين أفراد آخرين من جهة، وعندما يدركون أوجه الاختلاف بينهم وبين الأفراد الآخرين الذين يبدون مختلفين عنهم من جهة أخرى، تؤكد هذه العملية أنه حينما يعرّف الأفراد أنفسهم في سياق من العضوية في فئة اجتماعية مشتركة، يظهر ما يسمى «تأكيد الإدراك» (Perceptual Accentuation) أي، تأكيد أوجه التشابه بين الأعضاء داخل الجماعة وإعادة تعريف للذات، وتأكيد أوجه الاختلاف بين هذه الجماعة (الجماعة الداخلية) وبين أي جماعات أخرى؛ فالأفراد ينظمون أنفسهم والآخرين في سياق من التصنيفات الاجتماعية البارزة، وهذا يؤدي إلى تأكيد إدراكي مضاد بين أعضاء الجماعة الداخلية، وأعضاء الجماعة الخارجية.

يتحدث «تيرنر» هنا عن «تنميط الذات»[٢٧] (Self- Stereotyping) ليقوم بتوسيع مفهوم الهوية الاجتماعية التي اعتبرها نظرية معرفية للجماعة، ذلك أن الإحساس بالظلم الاجتماعي يؤدي بأعضاء مجموعة هي ضحية التمييز إلى شعور قوي بالانتماء إلى الجماعة وإلى التماهي بها. وقد يصبح التماهي بهذه الجماعة قوياً لدرجة يبدو معها ضرورياً من أجل الصراع للحصول على الاعتراف، لذلك لا بد أن يكون قوياً. لكن خطر الانتقال من هوية مرفوضة أو لا حظوة لها إلى هوية حصرية، يكون دائماً محفوفاً بالمخاطر ورهانات الصراع؛ ذلك الصراع الذي يفرض على كل فرد أن يتعرف إلى نفسه من منطق الصراع ذاته، وإلا عومل من قبل أعضاء جماعته معاملة الخائن.

هذا السجن في هوية عرقية ـ طائفية ـ مذهبية ـ ثقافية، يمحو في بعض حالات تضخمه كل الهويات الاجتماعية الأخرى للفرد، ويمكن أن يتحول إلى هوية مضادة وإقصائية تفضي إلى إنكار فرديته من جهة، والتشبه بممارسات المجموعة المهيمنة التي كان يرفضها، من جهة أخرى.

ليس هناك هوية في حد ذاتها، ومن أجل ذاتها فقط. بعبارة أخرى، الهوية والغيرية شريكان تربط بينهما علاقة جدلية، والتماثل يوازي الاختلاف، طالما أن الهوية هي محصلة عملية مطابقة في كنف حالة علائقية في سياق اجتماعي، وطالما أنها أيضاً نسبية لأنها تتطور بتطور الحالة العلائقية[٢٨]؛ فالتماثل يعمل كتأكيد للهوية أو تعيين لها.

عليه، فإن الهوية تشكل رهان صراعات اجتماعية، وقد عبر عن ذلك بيار بورديو بقوله فيها إن من يملك السلطة الشرعية، هو القادر على فرض تعريفه لنفسه ولغيره. ومجمل تعريفات الهوية يعمل كمنظومة تصنيف تحدد المواقع المتالية لكل مجموعة. والسلطة الشرعية تملك القوة الرمزية لجعل الآخرين يعترفون بمقولاتها المتعلقة بتصور الواقع الاجتماعي وبمبادئها حول تقسيم العالم الاجتماعي على أنها مبررة، ومن هنا قدرتها على تشكيل الجماعات وتفكيكها[٢٩].

---

(٢٧) هي نفسها عملية الديبيرسونالية، وهي العملية التي يتم من خلالها إدراك الذات بوصفها ذاتاً قابلة للتبادل على الفئات مع الأعضاء الآخرين للجماعة الداخلية. انظر: Haslam, Ibid.

(٢٨) Pierre-Jean Simon, *La Bretonnité: une ethnicité problématique* (Rennes, Terre de Brume-Presses. Universitaires de Rennes, 1999), pp. 23-43.

(٢٩) وعلى هذا فإن إسرائيل تقوم بتصنيف المواطنين من حاملي الجنسية بين يهود وعرب وتقدّم نفسها كدولة يهودية حيث تتمتع الفئة الأولى بالهيمنة على المجتمع. لكن التصنيف يشمل اليهود أنفسهم. إذ يتم تقسيمهم إلى أشكيناز (يهود =

إذا ما فهمت الهوية على أنها رهان صراع، فإنها تبدو قضية إشكالية. وتالياً ليس منتظراً من العلوم الاجتماعية أن تقرر الطابع الأصيل أو غير الأصيل لهذه الهوية الثقافية أو تلك، إن دور السوسيولوجيا يتركز على تفسير عمليات التصنيف من دون الحكم عليها، وتالياً توضيح المنطق الاجتماعي الذي يقود الأفراد والجماعات إلى تحديد جماعة وتصنيفها في فئة معينة بهذه الطريقة، وليس بأخرى.

إن المسألة ليست معرفة من هو «المسلم» الصحيح أو من هو «العربي» بالفعل على سبيل المثال، بل هي معرفة دلالة اللجوء إلى اكتساب هذه الهوية أو تلك والتخلي عنها ومعرفة دلالات اللجوء إلى تعريف الذات؛ تارة كعربي وتارةً أخرى ككردي أو كمسلم أو كمسيحي أو كسني أو كشيعي، وتالياً، إذا اتفقنا على أن الهوية هي بناء وتشكيل اجتماعي، فإن السؤال الملائم الوحيد الذي يجب طرحه هو: «كيف ولماذا وبوساطة من، وفي أي سياق صعدت أو خسفت، أو أصبحت عرضة للنقاش والجدل، إحدى الهويات في مكان ما من هذا العالم؟

= غربيين) وسفارديم (يهود شرقيين) ويقع في أدنى السلم يهود الفالاشا ذوي الأصول الإثيوبية الذين يتعرضون لتمييز واضح. في الولايات المتحدة الأمريكية تتمتع الفئة الأولى بالامتيازات الكبرى وهي الجماعة المسماة «الواسب» (wasp) (البيض الأنغلوساكسون البروتستانتيون) حيث تصنيف الأمريكيين الآخرين في فئة «المجموعات العرقية». إلى الفئة الأولى ينتمي المنحدرون من مهاجرين أوروبيين من غير الواسب، وإلى الثانية ينتمي الأمريكان «الملونون» (سود، صينيون، يابانيون، بورتوريكيون، مكسيكيون الخ). وفقاً لهذا التعريف، فإن «العرقيين» هم الآخرون الذين يبتعدون بشكل أو بآخر، عن مرجعية الهوية الأمريكية.

الفصل السادس

مصادر الثقافة وإشكالية القيم والثقافة الشعبية

من أين تأتي الثقافة؟ أَمِنَ المجتمع؟ أم من التاريخ؟ أم من الدين؟ أم من عمليات التفاعل بين الأفراد وبينهم وبين البيئة؟ هل يكتسب الإنسان القيم والعادات والتقاليد أم ينتجها؟ هل يكتفي باكتسابها أم يضيف عليها ويعدلها؟ هل تأتي الثقافة من القيم والعادات أم أن القيم والعادات تأتي من الثقافة؟

في الحقيقة تأتي الثقافة من كل الاتجاهات، وتشرب من أكثر من نبع. وتلك هي إشكاليتها بل التباسها الذي شغل الكثيرين. فبقدر ما ينتج المجتمع ثقافة، تنتج الثقافة مجتمعاتها بكيفية خاصة.

وبقدر تفاعل الأفراد مع بيئتهم واستجابتهم للحاجات المستجدة، تنمو الثقافة ويتكون المجتمع. وبقدر ما تتراكم الخبرات وتنتقل عبر الزمن ويتم تعديلها والإضافة إليها يكتمل بنيان الثقافة والمجتمع.

فتحت هذه العناوين: الثقافة والمجتمع والتاريخ تتدرج عملية التكوين. فحيث لا ثقافة، لا مجتمع. وعندما توجد الثقافة لا بد من مجتمع، ذلك أنه في الوقت الذي يصنع فيه الإنسان ثقافته يصنع، بل يبني فيه مجتمعاته.

هذه هي العلاقة الجدلية التي تحتويها صفحات التاريخ. إنها علاقة شرطية ليس فيها أسبقية بقدر ما فيها من تفاعل جدلي وإنساني خلّاق.

الثقافة إذ تفعل فعلها، فهي تقوم بذلك على نحو مكتوب وعلى نحو منطوق ثم على نحو حركي. والثقافة المكتوبة ليست إلا لحظة بسيطة من لحظات التعبير الثقافي، يمكن تسميتها بلحظة التعبير عن الفاعلية المنطقية أو العقلية أو الاختبارية للتمثل الإنساني للعالم. وهي إذ تظهر في صورة مكتوبة، تتّخذ لغة معرفية ومفهومية خاصة بها. لكن الثقافة أيضاً هي التعبير الشفهي (غير المكتوب) ممثلاً في أجناس مختلفة من الفنون ومن التعبير الحركي الذي يتخذ الجسد مادة له في المقام الأول. ونستطيع أن نرصد تجليات هذا التعبير في المأكل والملبس والغناء والنحت وطقوس

العبادة ومراسيم الاحتفالات والأعياد والمآتم والأمثال والحكم الشعبية، إنها جميعاً أشكال التعبير الثقافي.

الثقافة إذاً فعل تفاعل يترجم إدراك الإنسان للمستوى الحقلي بكافة تجلياته الفطرية والتركيبية. وهي مسافة شاسعة تظهر في المقارنة بين المواويل والأهازيج وبين النظم الأوركسترالية السيمفونية في الموسيقى، أو بين تحريك الجسد على إيقاع ما بطريقة عفوية، وبين الباليه، بين الوشم وبين الفن التشكيلي وفن العمارة إلخ... وإن شئنا استعارة العبارات الأنثروبولوجية نقول إننا أمام نمطين من الثقافة هما الثقافة العالمة (Culture savante) والثقافة الوحشية (Culture sauvage). وهو تقاطب يمكن التعبير عنه ـ أيضاً ـ من خلال الزوج: الثقافة العليا والثقافة الشعبية[(١)] أو الثقافة العالمة والثقافة الشعبية. في هذا التقسيم لا امتياز للثقافة المكتوبة (العالمة) على الثقافة الشعبية (الشفوية) في مضمار التعبير عن الذات. فكلاهما طريقة من طرائق هذا التعبير، بغض النظر عما فيهما من تفاوت في درجة التنظيم والتعقيد. حيث تبدو الثقافة المكتوبة أكثر من غيرها تراكماً ونجاحاً. غير أن المشكلة ليست في هذه الفوارق ودرجات التعقيد بل في التفاوت لجهة وعي المجال والدينامية الخاصة بحقل كل منهما. فالتاريخ الوحيد الذي كتب بعناية هو تاريخ الثقافة المكتوبة، فيما لم تحظ الثقافة الشعبية بكبير اهتمام يليق بمكانتها في بناء الاجتماع الإنساني. فحين لا يكون بوسعنا أن نكتب تاريخ قسم من التعبير الثقافي لمجتمع ولشعب ما، فنحن بذلك نفقد قدرتنا على ـ وحقنا في ـ بناء وعي صحيح ومتكامل بتراكمه الرمزي[(٢)]، بما يتضمن من قيم ومفاهيم ومعتقدات وعادات وشعائر وطقوس. وهو أمر سيحدث فجوة عميقة في إدراكنا للقسم الأعظم من التعبير الثقافي للمجتمعات والشعوب، ومنها مجتمعنا العربي الذي يشغل التعبير الثقافي الشفوي والشعبي الحيّز الأكبر منه.

أولاً: الثقافة الشعبية والمجتمع... عوالم ثقافية في فضاء واحد

يجد المرء في الثقافة، وبخاصة في الشعبية منها، نماذج جاهزة تحوز على صدقية كبيرة في بيئته ووسطه، يعمد إلى تبنيها عادة بشكل تلقائي كونها شائعة ومعممة. وميزة الثقافة الشعبية أن أكثر أشكالها غير مدوّن في الكتب، بل محفوظ بشكل مادي (في اللباس والأدوات الاستعمالية وأشكال الطبخ..) أو في الذاكرة الجماعية (الأمثال التي لا صاحب لها والأغاني التي لا مؤلف معروفاً لها..) وفي القيم والعادات والتقاليد والأعراف والشعائر والطقوس التي يقع الجميع تحت وطأتها مؤمناً أكان أم غير مؤمن. فالكل مهيأ ليتقبل إيجابياً ما يأتي في سياق التقليد القديم مقارنة مع ما يأتي

---

(١) عبد الإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٤٦، و «Culture, inc. Popular Culture,» <http://www.sosig.ac.uk/sociology>.

(٢) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٤٧.

عن طريق الشيء الجديد، وهذا يعني «أن الباحث لا يستطيع الاكتفاء بالتوجه إلى المكتبة الجامعية لدراسة الثقافة، بل ينبغي عليه أن يهبط إلى حقل الحياة العملية لكي يجمع عناصرها».

الثقافة الشعبية التي تعترضنا في الشارع لها وقع مميز. لكن هذا الوقع لا يتطابق بالضرورة مع الثقافة التي تعترضنا في المنزل (الثقافة العائلية) أو على مقاعد الدراسة (الثقافة المدرسية). تتشابك هذه الثقافات الثلاث في شخصيتنا الاجتماعية على الرغم من أن وظائفها متميزة وميكانزماتها مختلفة. في مجال الثقافة المكتوبة التي تسهم بشكل فعال في تشكيل البنية المعرفية عند المجتمعات، لا بد من التوقف عند النماذج الأخلاقية والمسلكية التي تتشكل كأنماط وأنساق عملية، تنبني فيها القيم والمعايير، وتنشأ العادات والأعراف والتقاليد والطقوس مشكّلة لبّ الثقافة وكتلتها الصلبة.

الثقافة الشعبية تتخطى حاجز الطبقات وتتخطى الحدود الاجتماعية القائمة بين أهل المدينة والريف، وتخترق كتلتي المتعلمين والأميين، وتطال أبناء المذاهب والأديان كافة. هي إذاً تتجاوز أشكال الحصر والتحديد، تنتشر انسياباً أو قسراً، مشكلة «ذهنية» ثقافية تتميز بالصلابة والتماسك.

والتاريخ كمحصلة لتجارب البشر ليس بعداً للثقافة فحسب، بل هو جزء منها يتجلى في وعي الإنسان. فتارة نماذج الماضي هي واعية عبر التراث، وتارة أخرى هي أقل وعياً، ومقبولة بشكل شبه عفوي كما يحصل مع الثقافة الشعبية، وطوراً يغلب عليها طابع الغيب والغيبيات. الآتي من الماضي، هو أول وأقوى مصدر من مصادر الثقافة، والأكثر ارتباطاً وتفاعلاً وحضوراً في ممارسات الناس وانفعالاتهم وتفضيلاتهم في حياتهم العملية واليومية.

ولا يعني هذا الكلام الوقوع في حتمية تاريخية سالبة لإرادة الإنسان. هذا الكائن المفكر والعاقل الذي تتمحور حوله التجارب وتتراكم المضامين والمعارف. إنه المصدر العقلاني الأساسي، منه تستمد النماذج الثقافية صدقيتها بصورتيها: العالمة والشعبية. الأولى بكونها أشد ارتباطاً بالزمن الحاضر وبكونها تبحث وتجيب عن أسئلة حياة الإنسان الغارق في تحديات عصره، والتي لا يجد إجاباتها كلها في السائد والموروث. والثانية بكونها تقوم على العفوية والتعاطف والخبرة والتراكم، والبساطة البعيدة من التعقيد، والتي تأتلف مع الميل الفطري للإنسان إلى الاقتصاد بالطاقة والجهد، المادي والذهني. فالأجوبة الجاهزة والبسيطة الآتية من الماضي كافية في كثير من الأحيان، لتعفيه من مشقة البحث والتنقيب. ولكي تكتمل صدقية المشهد الثقافي من الناحية السوسيولوجية، لا بد من قراءة النماذج بصورتيها العالمة والشعبية، ودراسة كيفية اشتغالها في حقليها الموضوعي والرمزي.

في الواقع الموضوعي، لا يستطيع المرء أن يتجاهل سلطة الثقافة في الحقل الاجتماعي؛ فالثقافة تتجلى في سلم التراتب الاجتماعي الموجود في المجتمع بعامة، وداخل كل حقل من حقوله، وينتج منها بطبيعة الحال تراتب ثقافي أطلق عليه بعضهم «تنضيد ثقافي» موازٍ للتنضيد الاجتماعي، وتالياً فإن ثقافات مختلف المجموعات تجد نفسها، إلى حد ما، في وضع قوة (أو ضعف) إزاء بعضها بعضاً. لكن، حتى الأضعف، لا يجد نفسه دائماً أعزل تماماً في اللعبة الثقافية،

وحين تحدث كارل ماركس وماكس فيبر عن ثقافة الطبقة المهيمنة لم يقصدا انها تتمتع بنوع من التفوق الداخلي (الجوهري) أو حتى بقوة انتشار تكتسبها من «جوهرها» الخاص والذي يجعلها تسيطر «بشكل طبيعي» على الثقافات الأخرى، بل كانا يقصدان أن القوة النسبية التي تتمتع بها الثقافات المختلفة في التنافس القائم بينها، ترتبط مباشرة بالقوة الاجتماعية النسبية للجماعات التي تشكل حاملاً لها. من هذا المنظور، ليست الثقافة المهيمن عليها بالضرورة ثقافة مستلبة وتابعة تماماً للثقافة المهيمنة، لأن العلاقات القائمة بين المعطيات الثقافية ومحمولاتها الرمزية لا تعمل وفقاً للمنطق نفسه القائم بين المجموعات أو الأفراد.

إن الهيمنة الثقافية لا تكون أبداً شاملة ولا تتحقق بصورة نهائية، وآثارها ليست دائماً بإتجاه واحد يطال فقط المهيمن عليهم. وقد تكون نتائجها مخالفة لتوقعات المهيمنين، لأن التعرض للهيمنة لا يعني دائماً القبول بها. لذلك فإن سوسيولوجيا الثقافة تفرض دراسة التباين الثقافي وتراتبيته ضمن إطار هذا المنظور الديناميكي، حيث هناك دائما ثقافة تبني أو تعيد بناء نفسها في وضع الهيمنة. وهذا لا يمنع من دراستها أيضاً في حد ذاتها، أي باعتبارها منظومات تعمل وفق نوع من التجانس الخاص.

على الرغم من تأخر اهتمام الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع بمفهوم «الثقافة الشعبية»، الذي عانى بداية بعض الغموض الدلالي نظراً إلى تعدد معاني حديه، المتعلقة بكلمتي «ثقافة» و/أو «شعبية»، مما جعل تعريف المفهوم مصدر تباين والتباس. الا أن المقاربة السوسيولوجية لهذا الحقل المعرفي تميل إلى اعتبار الثقافة الشعبية نسقاً من الاتصال وأنماط السلوك والقيم والمعتقدات والعادات والتقاليد والأذواق والفنون المادية منها واللامادية، والتي تشمل الأعراف والمعايير والطقوس والرموز التي تتوارثها الأجيال ويستمر وجودها بحكم تكيفها مع الأوضاع الجديدة واستمرار وظائفها القديمة، أو إسناد وظائف جديدة لها تحدد خصوصية الشعب في أي مجتمع. إن الثقافة الشعبية هي طريقة الحياة التي نتوارثها ونمارسها ونطورها وننقلها إلى أبنائنا. إنها البعد المألوف والمعاش من ثقافة الناس، أي ثقافة الشعب.

تتعدّد تعريفات «الثقافة الشعبية»، إلا أن النظر إليها باعتبارها نسقاً يتفاعل مع التجربة الاجتماعية اليومية، يطرح السؤال عن موقع هذا النسق في تراتبية الأنساق التي تضبط حياة الإنسان، من حيث هو كائن اجتماعي وثقافي وسياسي[٣].

ثمة مقاربتان في الدراسات الثقافية وحيدتا الجانب ومتعارضتان تماماً في فهمهما الثقافة الشعبية، الأولى تبسيطية واختزالية ولا تعترف بأن الثقافة الشعبية تنطوي على دينامية أو قدرة إبداعية خاصة بها. وهي لا ترى فيها سوى مشتقات عرضية من الثقافة المهيمنة الوحيدة، أي الثقافة المرجعية الشرعية. هي إذاً ثقافة هامشية أو نسخ مشوهة عن الثقافة الشرعية التي لا تتميز منها إلا بعملية الإفقار. كما أنها ليست سوى تعبير عن الاغتراب الاجتماعي الذي تعانيه الطبقات الشعبية

(٣) Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, 2nd ed. (London: Routledge, 2004), p. 25.

التي تفتقر إلى أي نوع من أنواع الاستقلال الذاتي. أما الثانية فراديكالية نقدية؛ إذ تزعم أن الثقافة الشعبية هي ثقافة أصيلة ومستقلة تماماً ولا تدين بأي شيء للثقافة الشرعية المهيمنة. وترفض أية تراتبية بين الثقافتين «الشعبية» و«العالمة». وبعضهم يجنح نحو شعبوية أيديولوجية في تأكيده أنها قد تكون أرفع شأناً من ثقافة العالمة.

لكن الواقع أكثر تعقيداً مما تعرض له هاتان الأطروحتان؛ إذ من اللافت ملاحظة أن أفعال الأفراد في المجتمع وسلوكياتهم، وردود أفعالهم، إنما تصدر متأثرة بالانتماء اللاواعي لنسق ثقافي معين، بحيث يمكن القول إن الكثير مما نعتبره سلوكاً فردياً وإرادياً ليس سوى حصيلة تفاعل سمات النسق الفردي مع سمات النسق الاجتماعي الذي يغذي سلوك الفرد، ويمنحه تقويماته الخاصة والمبررة لما يقوله أو يفعله أو لما لا يقوله أو لا يفعله. يعنى هذا أن النسق الثقافي سلطة توجيه وفرز، ولذلك فإن ممكنات الصراع موجودة دائماً بين المختلفين والمتباينين ثقافياً استناداً إلى دينامية الهوية والمغايرة. عليه، يمكن القول إن الثقافة الشعبية في نهاية المطاف نسق من بين أنساق ثقافية أخرى تجاوره أو تخترقه أو تحاوره، وأحد هذه الأنساق هو «الثقافة العالمة» أو «الثقافة النخبوية»، إضافة إلى نسق آخر لا يقل أهمية وهو الثقافة الرسمية والتي غالباً ما يكون محتواها خاضعاً لمراقبة الدولة من خلال النخب(٤).

كل نسق من هذه الانساق الثلاثة يقترح نفسه بوصفه نسقاً أصلياً ومعيارياً، ومعبراً عن حقيقة المجتمع. وكلما نجح نسق من هذه الأنساق في رفع درجة تمثيليته وشرعيته في المجتمع، يرتقي بفعل ذلك إلى نسق مهيمن بوصفه «ثقافة عليا». وحيث إن نسق الثقافة العالمة لا ينفصل في نهاية المطاف عن نسق الثقافة الذي تعتمده الدولة من خلال نظامها التعليمي والإعلامي والمؤسسي والحزبي، كما يقول بيار بورديو، فإن الثقافة العالمة تصبح جزءاً من نسق مهيمن هو نسق الثقافة التي تنتجها الدولة. فهو الذي ينتشر لأنه ينطوي على دوافع حقيقية للترقي الاجتماعي، ويوفر في الآن نفسه، من خلال مرتكزه الاقتصادي، المعايير الخارجية للجاه الاجتماعي، وهذا ما يجعله ينجح في خلق سلوكيات تتطابق أكثر مع سلوكيات الطبقات المحظوظة ومتلائمة في الوقت نفسه مع تطلعات الطبقات التي ينتمي إليها المحرومون أنفسهم وسلوكياتها. هكذا، يقوم البعد الثقافي بدور مركزي في استدامة التبعية الذي تميز الحقل الثقافي وانتاجها.

هذا التجاور والتساكن يجعل الثقافة الشعبية أداة صراع وموضوع صراع في الوقت نفسه، لأن الفاعل في الثقافة الشعبية هو «الشعب». أما في الثقافة العالمة، فالفاعل فيها هو النخبة. وترتبط الثقافة الرسمية بالدولة كفاعل مالك لمفاتيح إضفاء الشرعية. لذلك، تبدو الثقافة الشعبية بعد التحليل، نسقاً يتكون من عناصر ثقافية أصيلة وأخرى مستوردة، ذلك أنها مثلها مثل أية ثقافة، ليست متجانسة ومتطابقة كلياً، لكن هذا لا يعني خلوها من الانسجام، وتالياً فإنها تتكون في ظروف الهيمنة.

---

(٤) سعيد أراق، «الثقافة الشعبية: النسق والوظيفة والخطاب،» مجلة الثقافة الشعبية (البحرين)، العدد ٢٨ (٢٠١٤).

كشف الكثير من الدراسات السوسيولوجية تلك العلاقة الديناميكية بين الثقافة الشعبية والثقافة الرسمية المهيمنة؛ فالمهيمن عليهم يردون على الفرض الثقافي عبر السخرية والتهكم والتحريض والاستفزاز وبما يتعمدون إظهاره من «رديء الذوق»؛ فالثقافة الشعبية هي، بهذا المعنى، ثقافة احتجاجية[٥].

مع ذلك، من الخطأ اعتبار الثقافة الشعبية معبأة باستمرار لكي تكون في موقع الدفاع المقاتل (رد الفعل). إنها تعمل في حالة الهدوء أيضاً، وتضطلع رغماً عنها، بوظائف دامجة، «بانية للهوية» منتجة بذلك مجموعة من «طرائق التلاؤم» مع تلك الهيمنة الثقافية وبما يتجاوز اعتبارها نموذج مقاومة منتظم ودائم ضد الهيمنة.

قدم ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) هذه الفكرة[٦] (١٩٨٠) ليقول إن الثقافة الشعبية هي الثقافة «الاعتيادية» لأناس عاديين، أي أنها ثقافة تصنع شيئاً فشيئاً، ومن خلال الأنشطة الاعتيادية المتجددة كل يوم. لمثل هذا التحليل فضيلة بيان أن الثقافة الشعبية على الرغم من كونها مضطرة لأن تكون، ولو جزئياً، بمثابة ثقافة تحت الهيمنة بالمعنى الذي يؤدي إلى إنتاج طرائق التلاؤم مع ما يفرضه المهيمنون أو يرفضونه، إلا أن هذا لا يمنعها من أن تكون ثقافة مكتملة في حد ذاتها ومؤسسة على قيم وممارسات أصيلة تعطي معنى للوجود، بصفتها نسقاً من الأنساق «البانية للهوية».

في سياق تأكيد غرينيون وباسورون[٧] ازدواجية الثقافة الشعبية التي هي عندهما، ثقافة قبول وثقافة رفض في الوقت نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى تفسير الممارسة (العملية) على أنها تنطوي على منطقين متناقضين، لذلك يذهبان إلى رفض التقليل من شأن استقلالها الذاتي. ذلك أنها وفي سياقات كثيرة تكون، أكثر استقلالية، لأن الجماعات الشعبية ليست في مواجهة دائمة، وفي كل مكان، مع المجموعة المهيمنة. ذلك أنه يوجد دائماً مواقع وأوقات خارج «المواجهة غير المتكافئة» يكون فيها الاستعداد للغيرية الثقافية التي يتمتع بها أضعف الناس في أرقى حالاته؛ فهم في مثل هذه الأوضاع على مسافة مع من هم أكثر قوة، وتالياً بعيداً من المواجهة. لهذا، فإن العزلة، حتى حين تتحول إلى تهميش، يمكن أن تكون أحد مصادر الاستقلال الذاتي (النسبي) والإبداع الثقافي[٨]، وتالياً فإن نسيان الهيمنة وإسقاط شروطها في المجال الخاص للشرائح الشعبية هو الذي يجعل الأنشطة الثقافية أكثر فاعلية وجودة.

من المفيد الإشارة إلى أن الثقافة الشعبية، هي في المجتمعات ذات البنية التقليدية أو شبه التقليدية، كما هي حال مجتمعاتنا العربية، أكثر حضوراً وتأثيراً من مثيلتها في المجتمعات ذات النمط الغربي الصناعي الذي تكونت فيه ملامح الطبقات الاجتماعية، متماهية مع درجة عالية من

---

(٥) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٢٣.

(٦) Michel de Certeau, *L'invention du quotidien: Arts de faire* (Paris: Gallimard, 1980).

(٧) Grignon Claude et Passeron Jean-Claude, *Le Savant et le Populaire* (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1989).

(٨) كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ص ١٢٨.

الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي الخاص بها. هذا ما يجعل الحديث عن «ثقافة عمالية» تبلورت كثقافة مضادة للثقافة البرجوازية ممكناً. يشمل ذلك «الثقافة الحضرية» والكوزموبوليتانية في مواجهة الثقافة الريفية والبدوية، وصولاً إلى مفهوم «الثقافة الجماهيرية» الذي يطرح الصناعة الثقافية ومنتجاتها باعتبارها بضاعة للاستهلاك محددة وفق برمجة دقيقة من قبل القوى الممسكة بالسلطة. تختلف المسألة تماماً على الجانب الآخر في المجتمعات التقليدية وشبه التقليدية، حيث يمثل التراتب والتموضع الاجتماعيان جانباً كبيراً من محتوى الوعي الثقافي والاجتماعي، معززاً بترسانة ضخمة من المعتقدات والمفاهيم والعادات والأعراف، ومحمّلاً بذاكرة تاريخية لا تزال نشطة وفاعلة في مجال الحياة اليومية.

تبقى الإشارة إلى أن الثقافة الشعبية خضعت لمقاربات منهجية كثيرة، منها الأنثروبولوجية والإثنولوجية والتي غلب عليها الوصف والتصنيف على الرغم من تطورها واعتمادها على منظور تحليلي وتفسيري بنيوي مستوحى من الأدوات المفهومية التي وفرتها اللسانيات وأعمال كلود ليفي ستراوس، إلا أن مناهج سوسيولوجيا الثقافة أظهرت كفاءة كبيرة في دراسة هذا الحقل، وبخاصة لجهة إدراجها الثقافة الشعبية في مجال الكشف عن علاقاتها المضمرة برهانات الصراع المحتدم في وعي الفاعلين الاجتماعيين الذين يتقاسمون الانتماء للمجتمع نفسه، وفي لاوعيهم، لكنهم يعبرون عن وعي اجتماعي وثقافي مختلف باختلاف تموضعاتهم الاجتماعية. هذا فضلاً عن إنها توظف إنجازات مختلف المقاربات بشكل نقدي يتيح فهماً أكثر شمولية للنسق بكليته ودينامياته.

ثانياً: الثقافة والدين والتديُّن... جدلية النص والواقع

يمثل الدين ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة، ليس في كونه مجموعة نصوص وتعاليم وقيم فحسب، بل بما هو كيان مجسد اجتماعياً، ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال، أي من حيث صيرورته نظاماً من الممارسات فضلاً عن كونه نظاماً من التصورات، بغض النظر عن طريقة استيعابه وطرق التعبير عنه من طرف المؤمنين به.

الدين ثقافة كاملة، فهو يعبر عن رؤية للعالم، للطبيعة والوجود والإنسان، وهو كذلك أيضاً لأنه يقدم تصوراً لبناء الاجتماع الإنساني على نحو يغطي أحياناً أدق تفاصيل هذا الاجتماع اقتصاداً وسياسة، وأخلاقاً، وأحوالاً شخصية. ليس يهم إن سعت العقيدة الدينية إلى بناء أمة «روحية» ـ شأن المسيحية ـ أو إلى بناء أمة «اجتماعية وروحية» ـ شأن الإسلام، بل الأهم أنها قامت على تعاليم رسمت للمنتسبين إليها تخوم الجائز وتخوم الممنوع، وقذفت في «روعهم» الجمعي مبادئ تحولت إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك، وأفكاراً تحولت إلى عقائد راسخة لا تقبل المراجعة في جانبها اللاهوتي، حتى وإن كانت تقبل بعض التغيير في الجوانب المتصلة بميدان الاجتماع المدني[٩].

(٩) بلقزيز، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، ص ٥٣.

إن الدين هو تلك العلاقة الخاصة بين الناس وما يعتقدون أنه مقدس ومتعالٍ، إنه اعتقاد في عالم علوي يوجد في استقلال تام من العالم السفلي المادي ـ وفي الفلسفة، كل ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة والفكر الإنساني ـ فهناك إذاً تعارض بين التعالي (Transcendence) والمحايثة (Immanence) التي تعني البقاء أي التواجد على الأرض»[10].

لكن التدين في بعض صوره كما بينت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية، جعل المعبود محايثاً، أي حاضراً في العالم المادي؛ فالإنسان عبر تاريخه الطويل خلق رموزاً معينة للتعبير عن ذلك المعنى المتعالي أو المقدس، وجعل من عناصر الطبيعة تجسيداً له، فأصبح المقدس يتجلى في فضاءات معينة. قد يكون الفضاء المقدس جبلاً أو حجراً أو شجراً أو عيناً، يعتقد أن له قوة غيبية قادرة على التدخل لصالح الإنسان أو ضده، وبالمنطق نفسه، ينقسم الزمان إلى مقدس وغير مقدس. إن لكل مجتمع إنساني أوقات معينة ومتميزة تعود باستمرار أو يمكن استرجاعها وفق شروط خاصة تحددها معتقدات ذلك المجتمع، والزمان المقدس هو إما زمان منفلت متعالٍ مثالي وإما زمان يمكن استعادته من طريق طقوس معينة»[11].

يتجلى البعد الاجتماعي في الكثير من الممارسات؛ فالدين بصفته اعتقاداً وممارسة، يساعد الأفراد على تطوير شعور بالانتماء إلى الجماعة، ويمدهم بالدعم المعنوي ويزيد من التلاحم والاستقرار الاجتماعيين، أو على العكس من ذلك، يصبح المحرك الأساسي لحركات الإصلاح والثورات. إن علاقة الدين بالمكان والزمان والإنسان هي علاقة حدود فاصلة بين المقدس وغير المقدس، بين المشابه والمختلف، حيث يصبح التماثل أو التماهي عنصراً أساسياً في خلق أي تجمع إنساني، فئوياً صغيراً كان أو جامعاً لفئات متعددة، وفي تكوين الهويات. في الأغلب، فإن أشكال التدين تتأسس على أنظمة مكونة من أربعة عناصر:

١ ـ **الاعتقاد**: هو الذي يفسر الحياة ويحدد الأصول.

٢ ـ **الشريعة**: هي التي يجب على الجماعة الخضوع لها لتحقيق أهداف العقيدة.

٣ ـ **الطقوس**: هي الأعمال ذات الطابع الديني التي تطبق أصول الاعتقاد وتحدد الزمان والمكان المقدس، الروحي والمادي على السواء.

٤ ـ **الجماعة**: هي الجماعة البشرية التي تؤمن بالمعتقدات نفسها، وتمارسها.

ينطلق الدين إذاً من قبول نماذج روحانية محددة لينتقل مباشرة بعدها إلى فرض نماذج أخلاقية وقيمية محددة، فيصبح بذلك شبكة متكاملة من النماذج الفكرية والمسلكية تؤطر حياة من ينضوي تحت لوائه. الدين هنا يمثل ثقافة بوصفه نمطاً من المعرفة بالوجود الطبيعي والاجتماعي، وهو بذلك يختلف عن سواه من أنماط المعرفة كالعلم والفلسفة والأسطورة وسواها. فله مسلماته التي

(١٠) محمد علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

لا يقوم الإيمان بغير الإقرار بها، وله طريقته الخاصة في بناء أحكامه، وهي لا تفهم بغير ربطها بنمط الاستدلال فيه.

إنه يفرض على مؤمنيه الذين يعتبرهم رعية سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني، يفترض بها أن تلعب دور الموجه بالنسبة إلى أعمال الفرد في الإطار الاجتماعي والإنساني. إنه ينطلق من فرضيات مسبقة هي فرضيات الإيمان، وعلى من يقبل بها أن يعمد إلى تبني سلسلة من الفرائض تقيد مسلكه الاجتماعي. إنه ثقافة إذاً بوصفه نسقاً متكاملاً من القيم والعادات والطقوس والشعائر وتصور العالم والآخر، أي طريقة ثابتة الملامح في ممارسة الحياة وفي بناء الاجتماع وإعادة إنتاجه. وهو يمثل في الحالتين ـ بنية عقلية كاملة للمجتمع بالمعنى الأنثروبولوجي الكامل للكلمة، أي نمطاً من التفكير والسلوك يكتسب منطقاً ذاتياً خاصاً، يمتنع فهمه أو تعليله بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به[١٢].

وبقدر ما يقوم الدين بتشكيل الثقافة وتعبئتها يقوم أيضاً بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، بل يسهم في تشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني، والذي ليس بالضرورة أن يكون دينياً خالصاً، بل هو في الواقع الموضوعي يتكون بالتفاعل مع الحقل الاجتماعي، بما يحمله من ضغوط وتحديات واستجابات تفضي إلى تعبئة «المخيال الجماعي» برموز وقيم وعادات وتقاليد من شأن استثمارها في الحقل الثقافي أن يعيد التوازن إلى الذات، ويشحنها بالتالي على الأداء الأفضل والأمثل. وهذا يفسر كيف يلعب الدين دوراً محورياً في الأزمات الكبرى، وكيف يجري استدعاؤه والاحتماء بنماذجه في التحديات التي تهدد التوازن الشخصي أو الاجتماعي. في هذه الحالة يمثل الدين طاقة تعبوية هائلة لشحن الحقل الثقافي، وهو يمتلك نماذج ذات قدرة استنهاضية فعّالة في مجال الصراعات وفي توفير المناعة والصمود والصبر، كما يمكن أن يستخدم من قبل الأنظمة السائدة في تثبيت شرعيتها وهيمنتها، أو من قبل القوى المعارضة للتحريض وإثارة السخط ضد النظام القائم.

لهذه الأسباب كلها، تنوعت القراءات والتحليلات عند علماء الاجتماع في الظاهرة الدينية، وهم لا يتفقون حول أصول الدين وطبيعة وظائفه في المجتمع ونوعية علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد. يؤكد هيغل أن الأفكار والمعتقدات، أي البنية الفوقية هي التي تحدد السلوك الإنساني، وعلى العكس من ذلك تماماً يؤكد كارل ماركس أن نمط الإنتاج والأوضاع الاقتصادية أو البنية التحتية هي التي تنشأ منها الأفكار والمعتقدات. بين هذين النقيضين يقف ماكس فيبر الذي يتراوح فكره بين التشديد على أولوية الأفكار والمعتقدات، كما في كتابه: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (وهو بذلك أقرب إلى هيغل) والتشديد على التفاعل بين الثقافة والبنى الاقتصادية، كما في كتاباته حول التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وعلى تغليب العوامل المادية في

(١٢) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ٥٤.

معالجته الجانبية للإسلام (وهو بهذا أقرب إلى ماركس)[13]. أما إميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) فقد اعتبر أن «روح الدين» هي في الواقع «فكرة المجتمع» نفسه، وهو رمز المجتمع والمعبّر عن وحدته وعصبيته. إن إله العشيرة ليس سوى العشيرة نفسها مشخصنة أو ممثلة بالإله، بحسب التصور الإنساني، وبذلك تكون وظيفة الدين الأساسية هي تعزيز وحدة المجتمع وعصبيته وإعطاء الشرعية لقيمه ومعاييره وإضفاء القداسة عليها وبتجميع الناس معاً في هوية موحدة من خلال ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. وهو إذ يؤكد الوظيفة الإيجابية للدين، وهي التماسك الاجتماعي، يخالفه بذلك كارل ماركس الذي ركّز على سوء استعمال الدين من قبل المؤسسات والطبقات المهيمنة من حيث الدعوة إلى ترسيخ قيم الصبر والمصالحة مع الواقع المرير، فاعتبره من هذه الناحية «أفيون الشعوب» لأنه يشجع الضعفاء على تقبّل أوضاعهم والاستكانة لها بدلاً من العمل على تغييرها[14].

إذاً ثمة حالتان يمثل الدين في **الأولى** نسقاً كاملاً يمد المؤمنين بأنماط متكاملة في ما يتعلق بالقيم وإدراك الوجود، ويمثل في **الثانية** عنصراً فاعلاً وقدرة دينامية داخل نسق أشمل يتمثل في الاجتماع المدني بأبعاده السياسية والوطنية والقومية والإنسانية. وإدراك الفارق بين الحالتين لا يعني أن هناك انقطاعاً بينهما، أو انفصالاً منهجياً في آلية اشتغالهما، لكن يعني أن فهم «المجال الحقلي» لكل منهما ضروري لإدراك حركة الثقافة وديناميتها موضوعياً. ففي **الحالة الأولى** نحتاج إلى تحليل معرفي ـ ديني، فيما نحتاج في **الحالة الثانية** لفهم الواقع تحليلاً سوسيو ـ ثقافياً، يكشف آليات اشتغال الثقافة الدينية في البنية الاجتماعية، واستثمارها بالتالي للحقل الديني في عملية بناء الثقافة وحركتها والأفعال الناتجة عنها.

ثالثاً: سوسيولوجيا القيم الثقافية

يُعتبر مفهوم القيم من بين أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية غموضاً وارتباطاً بعدد كبير من المفاهيم الأخرى كالاتجاهات، والمعتقدات والدوافع والرغبات.. ويرجع هذا الغموض إلى أن المصطلح مرتبط بالتراث الفلسفي من جهة، ويقع على أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم والمعارف من جهة أخرى.

ولكي نعرّف مفهوم «القيم» (Values) يجب أن يخضع التعريف لعدد من المعايير، منها أن يكون قابلاً للترجمة الإجرائية، وأن يكون واضحاً لجهة تميزه من مفاهيم متقاربة مثل الاتجاهات والمعايير الاجتماعية والحاجات، وأن يكون بعيداً من الغموض. فنحن حين نقول «إن شخصاً ما لديه قيمة معينة» فإننا بهذا نصف شخصاً يحتضن أو يتبنى قيمة محددة يعبر عنها بصورة مختلفة. وحين نقول

---

(١٣) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٤٢٤.

(١٤) أنتوني غدنز. **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة فايز الصياغ، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٥٦٩.

«إن موضوعاً ما له قيمة»، فهذا يعني أننا نتحدث عن القيمة بحد ذاتها بمعزل عن الشخص. وعلى هذا الأساس تناول العلماء الاجتماعيون مسألة القيم، فمنهم من درسها على أساس الموضوعات وما تنطوي عليه من قيمة (توماس وزنانيكي وهاندي وكاتز وبيري..) ومنهم من درسها كما يتبناها الأشخاص (البورت وكلوكهون، ولنيدزي وماسلاو وتشارلز موريس).

وإذا كانت القيم ملهمة للأحكام بالنسبة إلى التصرفات والسلوك، فهي أيضاً الأساس الضمني لأي نموذج أو هوية ثقافية، وهي تحتوي على معايير للسلوك ذات صفة مميزة، تلك هي مثلاً حالة قواعد اللياقات وأصول الآداب والقواعد التي تنظم الطقوس والشعائر وكثيراً من المعايير التي تقود أفعالنا وتوجهها في حياتنا اليومية. وسلطة هذه المعايير والنماذج الثقافية لا تعتمد على القوة بقدر ما تعتمد على الانتماء إلى القيم. لذلك فالارتباط وثيق بين القيم والنماذج الثقافية[١٥].

القيم الحقيقية الوحيدة بنظر عالم الاجتماع هي دائماً قيم مجتمع مخصوص. إنها المثل التي تتّخذها جماعة من الجماعات وتنتسب إليها، فالقيم والحالة هذه خاصة بمجتمع بعينه وبفترة زمنية تاريخية، لأن القيم تتغير في الزمان وتتغير من مجتمع لآخر، لذلك هي نسبية وهي تتضمن بالإضافة إلى ذلك شحنة انفعالية، وتستدعي انتماء عاطفياً وأحاسيس قوية. هذه الشحنة من الحساسية هي التي تفسر الثبات النسبي للقيم عبر الزمن، وهي التي تفسر أيضاً المقاومة التي يلاقيها عموماً تغيّر القيمة وتبدلها داخل أي مجتمع من المجتمعات[١٦]، وغالباً ما تتعهد الأحاسيس في أن تقيم بين القيم روابط قد يجد العقل وحده صعوبة أحياناً في الدفاع عنها.

كان ماكس شيلر (Max Scheler) (١٨٤٧ ـ ١٩٢٨) يرى أنّ مهمة السوسيولوجي هي دراسة موقف معيّن وتحديد فاعلية كل من العوامل «المادية» و«المثالية» في ذلك الموقف. وتكمن فائدة هذه العملية في أنّها تضطر السوسيولوجيين إلى النظر بعناية في الأدلة العملية الظاهرة والمضمرة لأي موقف، سواء كانت مادية أو ثقافية أو رمزية. لذلك، اهتم اهتماماً كبيراً بمسألة «القيم» ودورها في الحياة الاجتماعية؛ ففي الوقت الذي مالت فيه الفلسفة والعلوم الاجتماعية في القرن العشرين إلى تأكيد متزايد للنسبية في كل الأمور، وبخاصة تلك التي ترتبط بالقيمة، حارب شيلر هذا الميل بشجاعة، موضحاً ـ من خلال تحليل فينومينولوجي متقن للأفعال الأخلاقية المشخصّة ـ أن الحياة المدفوعة دفعاً عضوياً في وجودها وميلها نحو مزيد من الروحانية، تحاول أن تحقق ذاتها وفقاً لنظام متدرج مطلق للقيم، أطلق عليه اسم «نظام أو أحكام القلب (Orders of Heart) أو (Ordo Amoris). أي أن الدافع الحيوي يكون دائماً مقصوداً لقيمة.

لاحظ شيلر أن تعدد أنواع المعارف الإنسانية مرتبط ومقترن بتباين الأطر الاجتماعية، كما أن هذه الأطر نفسها تتباين وفقاً لأنواع المعرفة والثقافة. هذه المقاربة الترابطية، دفعته إلى التسليم

---

(١٥) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ١: الفعل الاجتماعي، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

بهيكلية ثابتة للأنواع المعرفية مرتبة وفقاً لسلم من القيم التي ترتبط بها. وجاءت المعرفة اللاهوتية ثم الفلسفية ثم معرفة الآخر، وتلتها معرفة العالم الخارجي ثم المعرفة التقنية والمعرفة العلمية لتشكل نسق هذه الأنواع المعرفية[١٧] التي تصورها، والتي على أساسها رتب شيلر نظام القيم في سلم هرمي متدرج؛ ففي المستوى **الأول** (القاعدة)، يوجد مجال **القيم الحسية** (Sensible Values) التي تتدرج من قيم يمكن الاتفاق عليها إلى أخرى غير قابلة للاتفاق، أو من القيم الداعية إلى المتعة والسرور (Pleasurable) إلى أخرى داعية إلى الألم (Painful). يلي ذلك المستوى **الثاني** مجال **قيم المنفعة** (Utility) أو مستواها، التي تتدرج من القيم النافعة إلى القيم عديمة النفع، وتشتمل على القيم العملية والاقتصادية وقيم الكفاءة وغيرها. أما المستوى **الثالث**، فيمثل مجال **قيم الحياة البيولوجية** التي تتدرج من القيم النبيلة (Noble) إلى القيم البذيئة (Vulgar)، وتشتمل على الصحة والمرض والقوة والضعف. وفي المستوى **الرابع**، نجد مجال **القيم الروحية** (Spritual) التي تشتمل على القيم الجمالية (Aesthetic) بمعنى الحسن والجمال (Beauty) وقيم العدالة متمثلة بمشاعر الصواب والخطأ، وقيم المعرفة الخالصة للحقيقة متمثلة بما تبحث عنه الفلسفة. ثم هناك المستوى **الخامس** **(القيم المطلقة)**، أو مجال المطلق الذي يتدرج من المقدس (Holy) إلى غير المقدس (Unholy)[١٨].

تتميز القيم ذات الرتبة العالية عند شيلر بعدة خصائص، تختلف من القيم ذات الرتبة الأدنى، وسنركز هنا على خاصيتين منها، نرى فيهما أهمية خاصة بصدد الحديث عن علم اجتماع القيم ومحاولة فهمه[١٩].

الخاصية الأولى: أنه كلما ارتفعت القيمة كلما كانت أقل اعتماداً على الأشياء المادية وأكثر شمولية، وكانت محتوياتها أقل قابلية للقياس الكمي. وعلى العكس من ذلك، فكلما تدنت القيمة، كانت أكثر اعتماداً على الماديات، وكانت محتوياتها أكثر قابلية للملاحظة والقياس الكمي؛ فالمقدس هو بصفة أساسية غير مادي وغير منظور أو مرئي وغير قابل للتجزئة أو العد والقياس الكمي، فهو وحدة مطلقة لأنه واحد. أما قيمة اللذة، فهي قيمة تقبل التجزئة والقياس الكمي لأنها مادية. إن قيمة نصف رغيف العيش هي تقريباً نصف الرغيف بأكمله. أما نصف لوحة الموناليزا مثلاً، فلا تساوي في حال من الأحوال نصف قيمة العمل الفني ككل.

الخاصية الثانية: هي أنه كلما ارتفعت القيمة، كان ما تحققه من إشباع ورضىً أكثر عمقاً وأكثر عطاءً واستمرارية، لذلك كانت اللذة الحسية والجسدية تتحقق وتستمر بوجود الدافع الفيزيقي فقط، بحيث تترك الفرد تواقاً إلى مزيد من اللذة والإشباع، أي تواقاً إلى تجربة مطلقة. أما الشعور بالسعادة الروحية المرتبطة بقيمة المقدس، فهي على العكس من ذلك تدوم بذاتها وتستمر. إن البركة المقدسة للقديس، لا تنقطع بألم جسدي أو شفاء أرضي دنيوي، بل تترك الفرد في حالة رضىً وإشباع تام

---

(١٧) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٢.

(١٨) Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1980 [1924]), p. 14.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

يزهده عن أي شيء آخر. يذكرنا شيلر بأن هذه السلسلة الممتدة للقيم تتمثل بقلب كل شخص منا، ولكن قد تحتل إحدى القيم الخاصة مكان الصدارة والسيطرة والغلبة عند الفرد، ومن ثم تملي عليه نظامه الخاص من المفاضلة بين القيم، ذلك النظام الذي قد يتوافق مع التدرج الهيراركي المثالي أو النموذجي، أو يتصارع معه. كما أن هذا النظام الخاص من المفضلات القيمية للشخص ـ أو ما يعرف بأخلاق المرء أو روحه (One's Ethos) ـ يشكل محور شخصيته وجوهرها.

تمثل القيمة جوهر ذواتنا الفردية والأصلية والمتميزة ومحورها، وتمثل في الوقت نفسه، جوهر ذواتنا الجمعية ومحورها، ذلك لأن الفرد عندما يتكون لديه أحساس أو شعور خاص بالقيمة، فإنه يربط خبراته وتجاربه المباشرة في وحدة نفسية مع الآخرين الذين يشاركونه مشاعر القيمة نفسها. لذلك، تكون القيم أموراً معطاة بطريقة جمعية مشتركة (Co-given)، بل وأكثر من ذلك، فإن إدراك الفرد هذا الوجود والتحديد الجمعي والمشترك للقيم يكون سابقاً على وجودها وتحديدها بالنسبة لذاته. من هنا، ذهب شيللر إلى أن «النحنية ـ We» أو الذات الجمعية، تكون أسبق من «الأنا ـ I» أو الذات الفردية. ولذلك أيضاً كان التحديد والوجود الجمعي والمشترك للقيم يمثل أساس إمكانية وجودنا الجمعي، ومن ثَم، فإن أي رابطة إنسانية ـ شأنها شأن أي ذات فردية ـ يكون لها محورها وجوهرها الخاص من الأخلاق أو الروح التي يمكن إدراكها بطريقة فينومونولوجية. وفي هذا الصدد، يقول شيللر «إنني إذا بحثت في جوهر أي شخص أو أي جماعة أو أي مرحلة تاريخية أو أسرة أو أمة أو شعب أو أي جماعة تاريخية، فإنني سأعرفها وأفهمها جيداً عندما أدرك نسقها الخاص لتحديد القيم ومفاضلاتها أياً كانت طبيعة التنظيم الذي يمثله هذا النسق. هذا النسق هو ما أسميه «روح» الموضوع الذي أدرسه، وربما كان هذا التحديد للقيمة أو الروح ـ باعتبارها تمثل قلب أي جماعة هو أعظم ما قدمه شيللر من إسهام في النظرية السوسيولوجية[٢٠].

في المحصلة، يوجد «نموذج مثالي» للجماعة في كل مجال من مجالات القيم، يرتبط بها، كما يوجد نموذج مثالي للشخص أيضاً. ونظراً إلى أن القيم العليا تمتاز بالوحدة، بينما تمتاز القيم الدنيا بالانقسامية، كانت الجماعات التي تتوحد من طريق المشاعر المشتركة بالقيم العليا، هي أكثر الجماعات توحداً من الناحية النفسية، وهذا ما يظهر بوضوح في الحروب الدينية مثلاً، والتي تدار بكثافة وتعبئة عاليتين ومشاعرها أكثر جمعية وقوة عن مشاعر الجماعات الثانية، وذلك بسبب الطابع الكلي غير المنقسم وغير المجزأ للمقدس، الذي يمنح درجة عالية من الوحدة ضد الجماعات المعارضة.

في المقابل، نجد الجماهير أو الدهماء أكثر الجماعات انقساماً، طالما أن كل فرد يحاول أن يزيد إلى أقصى درجة ممكنة من لذّاته، ولذلك هي لا تتوحد بأكثر من دافع حسي لحظي موقت وعدوى متبادلة. أضف إلى ذلك، أن الجماعات التي تتماسك من خلال قيم عليا تميل إلى أن تكون أكثر استمراراً من تلك الجماعات التي تتمسك بقيم أدنى؛ فالديانات الكبرى هي التي استمرت في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

الوجود، بينما تنشأ الأمم وتموت. إضافة إلى ذلك، أنه طالما أن القيم العليا تحقق إشباعاً عميقاً، فإن الحياة الجمعية المتمحورة حول قيم عليا، تكون أكثر إشباعاً عن الحياة الجمعية المتمحورة حول قيم أدنى، لذلك يكون سلوك الجماعة مرتبطاً بقيمة أدنى، كلما زاد الميل والاتجاه نحو تأكيد الفرد المستقل، وتقديسه أيضاً، وكذلك القيم المادية وقيم الاستهلاك على نحو ما نجده اليوم في المجتمع الحديث.

قد تكون مقاربة شيلر متهمةً بالمثالية والأفلاطونية، إلا أن مساهمته كانت خصية وغنية، إذ يرجع إليه الفضل في تأكيد أن تعدد أنواع المعارف التي تتغير خصوصيتها، إنما هو مرتبط بوظيفتها في الواقع الاجتماعي، كما أن تباين قوة هذا الارتباط، إنما تعود إلى هذه الأنواع المعرفية وطبيعة الإطارات الاجتماعية.

في الخلاصة، يمكن القول إن القيمة تندرج في الواقع بطريقة مزدوجة: فإنها تبدو كمثال يستدعي انتماءً أو يدعو إلى الاحترام، كما أنها تظهر في الأشياء أو في التصرفات التي تعبر عنها بطريقة محسوسة، أو رمزية، وهذا ما يعنيه دوركايم عندما كتب: «إن للقيم موضوعيةً كموضوعية الأشياء». لذلك ينبغي تمييز أحكام الواقع من أحكام القيمة بدقة: فالأولى تعبر عن وقائع معينة وعلاقات محددة، أما أحكام القيمة فعلى العكس من ذلك، إذ إنها تعبر عن نوعية القيم وأهميتها؛ إنها أحكام تحمل انتماءً مسبقاً مستوحى القيم، ويحمل في طياته الانحيازات الاجتماعية. للقيمة إذاً أسبقية على حكم القيمة(٢١)، على الرغم من أنهما يتداخلان في الحياة العملية.

وقد صاغ ميلتون روكيش عدداً من الافتراضات التي ينبغي أن يبدأ منها تحليل طبيعة القيم الإنسانية. وهي تتلخص في ما يلي:

ـ إن المجموع الكلي للقيم التي يتبناها الفرد قليل نسبياً.

ـ إن الأشخاص في أي مكان يتبنون، بدرجات متباينة، مجموعة من القيم العامة.

ـ إن القيم منتظمة داخل أنساق للقيمة.

ـ يمكن تتبع منابع القيم الإنسانية في الثقافة والمجتمع والشخصية.

ـ نتائج أو آثار القيم الإنسانية تتبدى واضحة في كل الظواهر التي يجد المتخصصون في العلوم الاجتماعية أنها جديرة بالبحث(٢٢).

١ ـ إشكالية التعريف

هناك محاولات عديدة لوضع تعريف واحد للقيم، لكنها لم تسفر إلا عن تعدد وتباين واضح في الرأي بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية. وفي ما يلي أبرز التعريفات في هذا المجال.

ـ روبرت بارك وأ.و. برجس يريان «إن أي شيء يحظى بالتقدير والرغبة هو قيمة».

---

(٢١) روشيه. مقدمة إلى علم الاجتماع العام. ص ٨٩.

(٢٢) Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973), p. 4 .

ـ جورج لندبرغ يرى «أن شيئاً ما يصبح هو في ذاته قيمة حينما يسلك الناس إزاءه سلوكاً يستهدف تحقيقه أو تملكه».

ـ هوارد بيكر يرى أن «القيم هي موضوعات تعبّر عن حاجات».

ـ كلايد كلوكهون يرى أن «القيمة هي تصور، ظاهر أو مضمر لما هو مرغوب، يميز الفرد أو الجماعة، ويؤثر في الاختيار بين الوسائل والغايات المتاحة للسلوك».

ـ نيل سملسر يرى «أن القيم هي الغايات المرغوبة التي توجه النشاط الإنساني، أو هي القضايا العامة للغايات الشرعية الموجهة للفعل الاجتماعي.

ـ ميلتون روكيش يرى «أن القيمة هي معتقد يحظى بالدوام، ويعبر عبر تفضيل شخصي أو اجتماعي لغاية من غايات الوجود بدلاً من نمط سلوكي أو غاية أخرى مختلفة».

لا شك في أن هذه التعريفات وغيرها تعكس التباين في وجهات النظر، تبعاً للمدارس والاتجاهات المختلفة للباحثين، وتبعاً بالتالي للتخصص العلمي الذي يدرس موضوع القيم. ومن دون الدخول في مناقشة لهذه التعريفات، فقد فعل ذلك العديد من الباحثين وأفاضوا، لذلك نكتفي بعرض تعريفين يتميزان بالشمولية والدقة النسبية.

ـ **التعريف الأول** يقدمه د. عبد اللطيف خليفة يعتبر فيه القيم «عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات أو الأشياء. وذلك في ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو الأشياء. وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته، وبين ممثلي الإطار الحضاري الذي يعيش فيه ويكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف[٢٣].

ـ **التعريف الثاني** يخلص إليه عدد من علماء الاجتماع العرب وهو يعتبر أن القيم مجموعة من المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشخاص بديلاً لغيرها. وتنشأ هذه الموجهات عن تفاعل بين الشخصية والواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهي تفصح عن نفسها في المواقف، والاتجاهات والسلوك اللفظي والسلوك الفعلي والعواطف التي يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة»[٢٤].

يتقاطع هذان التعريفان في عدد من النقاط التي تصلح للاستخدام الإجرائي أو العملي في العلوم الاجتماعية. ويمكن حصرها بالنقاط التالية:

• القيم هي محك نحكم بمقتضاه، ونحدد على أساسه ما هو مرغوب فيه أو مفضل في موقف توجد فيه عدة بدائل.

(٢٣) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، عالم المعرفة؛ ١٦٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٥٩.

(٢٤) محمد علي محمد، غريب سيد أحمد وعلي عبد الرزاق حلبي، المجتمع والثقافة والشخصية، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ ٥٥ (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص ٣٥٦.

• تتحدد من خلالها أهداف معينة أو غايات ووسائل.

• يمكن من خلالها الحكم سلباً أو إيجاباً على مظاهر معينة من الخبرة في ضوء عملية التقييم التي يقوم بها الفرد.

• التعبير عن هذه المظاهر في ظل بدائل متعددة أمام الفرد، وذلك حتى يمكن الكشف عن خاصية الانتقائية التي تتميز بها القيم.

• تأخذ هذه البدائل أحد أشكال التعبير الوجوبي مثل «يجب أن...» أو «ينبغي أن...» حيث يكشف ذلك عن خاصية الوجوب أو الإلزام التي تتسم بها القيم.

• يختلف وزن القيمة من فرد لآخر، بقدر احتكام هؤلاء الأفراد إلى هذه القيمة في المواقف المختلفة.

• تمثل القيم ذات الأهمية بالنسبة إلى الفرد وزناً نسبياً أكبر في نسق القيم، وتمثل القيمة الأقل أهمية وزناً نسبياً أقل في هذا النسق[٢٥].

ولمزيد من التحديد في توضيح مفهوم القيم يجب التمييز بينه وبين عدد من المفاهيم التي عادة ما تختلط بها:

٢ ـ القيمة ومفهوم الاتجاه (Value and Attitude)

على المستوى الوصفي الفرق بين الاتجاهات والقيم هو كالفرق بين العام والخاص، حيث تقف القيم كمحددات لاتجاهات الفرد، فهي عبارة عن تجريدات وتعميمات عامة تتضح من خلال تعبير الأفراد عن اتجاهاتهم حيال موضوعات محددة. ويمكن النظر إلى الاتجاهات والقيم في ضوء مستويات مختلفة، تمتد من الخصوصية إلى العمومية. فالمستوى **الأول** يتمثل في المعتقدات **والثاني** في الاتجاهات، ثم المستوى **الثالث** حيث توجد القيم، ثم المستوى **الرابع** ويتمثل في الشخصية. فالقيمة بناء أكثر عمومية من الاتجاه فهي عبارة عن مجموعة من الاتجاهات المرتبطة في ما بينها، وتنظيم هذه الاتجاهات يتم من خلال مستويات أربعة:

ـ المستوى **الأول** حيث الاتجاهات النوعية.

ـ المستوى **الثاني** الذي يتمثل في الآراء (Opinions) الثابتة نسبياً.

ـ المستوى **الثالث** حيث ترتبط الآراء بعضها مع بعض في شكل زمالة مكونة اتجاهاً معيناً.

ـ المستوى **الرابع** حيث ترتبط مجموعة من الاتجاهات بعضها مع بعض مكونة ما يُسمى بالأيديولوجيا.

(٢٥) خليفة، المصدر نفسه، ص ٦٠.

ولا شك في أن علماء النفس الاجتماعي قد بذلوا خلال الخمسين سنة الماضية جهوداً كبيرة في مجال نظرية الاتجاهات وقياسها أكثر من الاهتمام بصفة عامة بنظرية «القيم» وأساليب قياسها. وقد قدم ميلتون روكيش مقاربة مهمة في هذا المجال على النحو التالي:

- يُشير الاتجاه إلى تنظيم لمجموعة من المعتقدات التي تدور حول موضوع أو موقف محدد، في حين أن القيمة تشير إلى معتقد واحد، وتشتمل على ضرب من ضروب السلوك المفضل أو غاية من الغايات.
- تقف القيمة كمعيار، بينما يقف الاتجاه على عدد من القيم التي تتضمن معايير.
- تمثل القيم مكانة مركزية وأكثر أهمية من الاتجاهات في بناء شخصية الفرد ونسقه المعرفي.
- يعتبر مفهوم القيم أكثر دينامية من الاتجاهات، حيث ترتبط بالدافعية، في حين أن الاتجاهات ليست كذلك، فهي ليست عوامل أساسية موجهة للسلوك.
- تقوم القيم بدور أساسي في تحقيق الذات وتحقيق توافق الفرد، بينما نجد الاتجاهات تقوم بمثل هذه الوظائف لكن بدرجة أقل[٢٦].

٣ ـ القيم والمعايير الاجتماعية (Values and Norms)

ثمة ثلاثة جوانب تختلف فيها القيم عن المعايير الاجتماعية، فالقيمة تشير إلى نمط مقفل للسلوك أو غاية من غايات الوجود، بينما يشير المعيار الاجتماعي إلى نمط سلوكي واحد. القيم تتسامى على المواقف الخاصة، بينما المعيار هو تحديد لسلوك أو منع لسلوك آخر في موقف معين. والقيم أيضاً هي أكثر شخصية وداخلية بينما المعايير اتفاقية وخارجية. ويعني هذا أن المعايير هي قواعد للسلوك، فهي تحدد ما يجب وما لا ينبغي إتيانه من أنماط سلوكية في ظروف محددة، بينما القيم هي مستويات للتفضيل مستقلة إلى حد ما عن المواقف الخاصة.

فقيمة ما قد تكون بمثابة مفهوم «مرجعي» لعدد كبير من المعايير. فقيمة «المساواة» و«الحرية» قد تتداخل في معايير السلوك بين الزوج والزوجة، والأخ وأخيه والمعلم والتلميذ. وهكذا فإن القيم بوضعها مستويات لتجديد ما يجب النظر إليه باعتباره مفضلاً، تضع الأساس الذي ينهض عليه قبول أو رفض بعض المعايير»[٢٧].

فمن القيم السائدة في المجتمعات عموماً العدالة والحرية والتهذيب واللياقة، وفي المجتمعات العربية الكرم والتسامح. ومن أمثلة المعايير نزاهة المدرس وعدالته وعدم تحيزه داخل قاعة الدرس. ومن المعايير المرتبطة بقيمة الحرية اقتراع المواطن الذي له حق الانتخاب للمرشح الذي يقتنع به. ومن المعايير المرتبطة بقيمة التهذيب أو اللياقة توجيه الضيف كلمة إطراء على حسن الضيافة. ومن

---

(٢٦) Milton Rokeach, «The Nature of Human Values and Values System,» in: Edwin P. Hollander and Raymond G. Hunt, eds., *Current Perspectives in Social Psychology: Readings with Commentary*, 4th ed. (New York: Oxford University Press, 1976), pp. 344-357.

(٢٧) محمد، سيد أحمد وحلبي، المجتمع والثقافة والشخصية، ص ٣٥٨.

المعايير المرتبطة بقيمتي الكرم والتسامح العربيتين التغاضي عن إساءات الأغراب، ولا سيّما إذا كانوا في حرمة منزل المُساء إليه. هكذا تؤكد القيم والمعايير أن السلوك الإنساني موجه معيارياً، أي أنه بأبسط تعبير جزء من عالم المحرمات والمحللات. فالمعايير توحي للفرد منذ اللحظة الأولى في حياته بطريقة تفاعله مع الآخرين، وهي مع القيم تشكل المادة الجوهرية في الاتصال الرمزي، مهما بدا هذا الاتصال عفوياً وشديد الألفة. أما رمزيته، سواء أتم بواسطة اللغة أم الإيماء أم تعابير الوجه، فمردها إلى اشتقاقه من الرموز والإشارات والقيم والمعايير التي تشكل المخزون العام للذين يعيشون ضمن ثقافة معينة[٢٨]. في الخلاصة القيم والمعايير تشكل لبّ الثقافة ونواتها، والعادات والتقاليد تمثل كتلتها الصلبة التي تميز كل اتحاد اجتماعي ثابت.

٤ ـ القيمة والمعتقد (Value and Belief)

تنقسم المعتقدات إلى ثلاثة أنواع، وصفية (Descriptive) وهي التي توصف بالصحة أو الزيف، وتقييمية (Evaluative)، أي التي يوصف على أساسها موضوع الاعتقاد بالحسن أو القبح، وآمرة وناهية (Prescriptive) حيث يحكم الفرد بمقتضاها على بعض الوسائل أو الغايات بجدارة الرغبة أو عدم الجدار[٢٩]. لذلك يرى ميلتون روكيش أن القيمة أشبه بمعتقد من النوع الثالث، ثابت نسبياً، يحمل في فحواه تفضيلاً شخصياً أو اجتماعياً لغاية من غايات الوجود، أو لشكل من أشكال السلوك الموصلة إلى هذه الغاية. فالقيم كالمعتقدات تتسم بثلاث خصائص: أنها معرفية من حيث الوعي بما هو جدير بالرغبة، ووجدانية: من حيث شعور الفرد حيالها إيجاباً كان أو سلباً، وهي سلوكية: من حيث وقوفها كمتغير وسيط أو كمعيار مرشد للسلوك أو الفعل. وهو بهذا يتفق مع تعريف للقيمة باعتبارها مفهوماً أو تصوراً للمرغوب (Conception of the Desirable) صريحاً أو ضمنياً، يتميز به الفرد أو الجماعة، ويؤثر في الاختيار من بين الوسائل والغايات المتاحة، فهي ليست تفضيلاً فحسب، لكنها تفضيل مبرر أخلاقياً أو عقلياً. في المقابل يفرق بعضهم بين القيم والمعتقدات على أساس أن القيم تشير إلى الحسن ـ مقابل السيئ (Good - Bad)، أما المعتقدات فتشير إلى الحقيقة مقابل الزيف (True - False).

٥ ـ القيمة والسلوك (Value and Behavior)

القيمة هي أكثر تجريداً من السلوك. فهي ليست مجرد سلوك انتقائي كما يرى شارلز موريس، بل تتضمن المعايير التي يحدث التفضيل على أساسها. فالاتجاهات والسلوك هي محصلة للتوجهات القيمية. فالفعل أو السلوك لا يتحدد فقط بواسطة الاتجاهات أو القيم، لكن إلى جانب ذلك توجد الحاجات (Needs) والظروف الموقفية والدوافع (Motives) والاهتمامات (Interests). إن القيم

(٢٨) روبرت نيسبت وروبرت بيران، علم الاجتماع، ترجمة جريس خوري (بيروت: دار النضال، ١٩٩٠)، ص ٢٢٢.

(٢٩) Milton Rokeach, *Beliefs, Attitudes, and Values; a Theory of Organization and Change*, Jossey-Bass Behavioral Science Series (San Francisco: Jossey-Bass, 1976), p. 113.

تتسم بخاصية الوجوب أو الالتزام التي تكتسب في ضوء معايير المجتمع والإطار الثقافي الذي تنتمي إليه هذه القيم.

أ ـ **مفهوم نسق القيم** (Value System): تؤلف مجموع القيم المكتسبة نسقاً متماسكاً حيث تحتل كل قيمة في هذا النسق أولوية خاصة بالقياس إلى القيم الأخرى. وهذا الترتيب المدرج أو الهرمي للقيم يمكننا من دراسة الثبات والتغيرات التي تطرأ على أنساق القيم.

يتضمن نسق القيم نوعين رئيسيين من القيم: القيم الغائية (Terminal Values) وتمثل غايات الوجود الإنساني، والقيم الوسيطة أو الوسيلية (Instrumental Values) وهي أساليب السلوك المفضلة لتحقيق الغايات المرغوبة. ويفترض بعض الباحثين أن عدد القيم الغائية والوسيلية التي يمكن إخضاعها للقياس والتحليل محدود نسبياً. ومن الضروري التمييز بين مدرّج القيم (Hierarchy of Values) ونسق القيم. إذ إن **الأول** يعني ترتيب الشخص للقيم من أكثرها أهمية إلى أقلها أهمية. بينما يشير **الثاني** إلى التنظيم العام لقيم الفرد، والذي من خلاله تتحدد أهمية كل قيمة من هذه القيم، وكيف تنتظم، وما هي علاقة كل منها بالأخرى. وهذا يعني دراسة بناء القيم والأشكال التي تتجسد فيها بدلاً من الاكتفاء بمجرد ترتيبها[٣٠]. أنساق القيم إذاً هي المستويات التي نحتكم إليها في عرض ذواتنا أمام الآخرين، أو هي الموجهات التي تحرك تصرفاتنا لكي تبدو أمام الآخرين بالصورة التي نفضلها، وهي بالتالي مستويات توجهنا في إقناع الآخرين والتأثير فيهم لتبنّي مواقف أو معتقدات أو اتجاهات أو قيم نعتقد أنها جديرة بالاهتمام. إنها مستويات يعتمد عليها الأشخاص في الاحتفاظ بالتقدير الذاتي عالياً باستمرار. وعادة ما تؤدي المواقف الاجتماعية التي يواجهها الأفراد في حياتهم اليومية إلى استثارة عدد من القيم داخل «النسق»، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى صراع بين أكثر من نمط سلوكي. ولهذا فإن إحدى وظائف نسق القيم الأساسية هي الإسهام في خفض حدة الصراع والتوتر، والمعاونة على اتخاذ القرار على أساس الاختيار بين البدائل. حينئذٍ يمثل نسق القيم مخططاً عاماً أو مجموعة من المبادئ والقواعد كبنيان عقلي أكثر شمولاً[٣١]. لذلك فإن نسق القيم يحقق التوافق واحترام الذات، ومن الطبيعي أن يتفاوت الأفراد في ما يتعلق بالأهمية النسبية للقيم التي تؤدي هذه الوظائف.

نخلص إلى أن أهم خاصية في عالم القيم هي الصفة التراتبية، أو كما يشار إليها بـ «سلم القيم» لتبيان النظام التراتبي الذي على أساسه يقدر أو يحترم شخص أو جماعة المثل التي ينتمون إليها. هذه الطريقة تتوافق مع حقيقة استطاعت البحوث السوسيولوجية أن تتحقق منها، ونشير بالخصوص إلى البحث المتقن لكل من فلورنس كلوكهون (Florence Kluckhohn) وفريد سترودبيك (Fred Strodtbec). والخلاصة أنه ليس هناك في الواقع سوى عدد قليل من القيم الجديدة قد تظهر في المجتمعات، وأن أي تغيير في القيم غالباً ما يكون تحولاً في تراتبية القيم وتدرجها، أكثر من

(٣٠) خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، ص ٦٢.
(٣١) محمد، سيد أحمد وحلبي، المجتمع والثقافة والشخصية، ص ٣٦١.

خلق قيم جديدة. فتراتبية القيم تتبدل وتتغير، وتضعف القيم السائدة وتحل محلها قيم أخرى من متغيراتها[٣٢].

ب ـ تصنيف القيم: أول ما يعترضنا في هذا الأمر أن مسألة التصنيف هي مسألة خلافية بمقدار ما هي مسألة أكاديمية، وهي انعكاس للخلاف حول التعريف. فهناك من تحدث عن أربعة نماذج للقيم: الغائية والخارجية، والكامنة والوسيلية. وهناك من صنفها: بالقيم الثابتة والقيم العملية. وآخرون اعتمدوا تصنيفها على ضوء الاهتمامات مثل القيم الإيجابية والسلبية، والكامنة والفعلية، وهناك تصنيف استند إلى محتوى القيمة مثل: قيم اللذة والقيم الجمالية، والقيم الدينية والقيم الاقتصادية، والقيم الأخلاقية والقيم المنطقية، وميز رالف وايت بين مائة قيمة عامة (General Values) ترتبط أساساً بالثقافة الغربية.

وقدم نيكولاس ريتشر (N. Rescher) محاولة قيّمة لعرض مختلف أسس تصنيف القيم[٣٣] على النحو الذي يسمح بإدخال «متغيرات» متنوعة على عملية التصنيف، فالتصنيف على أساس **محتضني القيمة** (Classification by the Subscribership) يركز على قيمة من القيم مثل القيم الشخصية، أو قيم العمل، وقيم النخب العليا. في حين يعتمد التصنيف على أساس **موضوعات القيم** (Classification by the Objects at Issue) على الاهتمام بموضوعات محددة تكتسب خاصية قيمية، فيتم مثل عدالة النظم السائدة في المجتمع ومدى شرعيتها. ومن الأمثلة على ذلك:

نمط القيمة	تفسير موضوع التقويم	نماذج من القيم
قيم الأشياء	الخصائص المرغوبة في الأشياء	السرعة، الجودة، النقاء
قيم بيئية	الخصائص المرغوبة في البيئة	الجمال، التناسق، الهدوء
القيم الفردية	السمات المرغوبة في الأفراد: الخلق، القدرات، العادات	الشجاعة، الذكاء، الكرم، الرصانة
القيم الجماعية	الخصائص المرغوبة في العلاقة بين الفرد والجماعة (الأسرة، الجوار، المهنة..)	التعاون، الانسجام، القيادة
القيم المجتمعية	الخصائص المرغوبة في ما يتصل ببناء المجتمع ونظمه	العدالة، المساواة، الحرية

يمكن للقيمة الواحدة أن تصنف في غير نمط. فمثلاً الاحترام، يصنف على النحو التالي: احترام الذات (Self-respect) وتقع في النمط الثالث، بينما الاحترام المتبادل بين الرفاق يصنف في النمط الرابع، والعدالة الشخصية تنتمي إلى الفئة الثالثة، بينما العدالة الاجتماعية تتعلق بالفئة الخامسة.

(٣٢) روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.
(٣٣) Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969]), p. 13.

وهكذا يمكن إضافة متغيرات أخرى مثل **التصنيف على أساس الفائدة أو المنفعة** وما ينتج عنها من نماذج كما في الشكل التالي:

فئات القيم	نماذج من القيم
المادية الطبيعية	الصحة، الراحة، سلامة البدن
الاقتصادية	الأمن الاقتصادي، الإنتاجية
الأخلاقية	الشجاعة، الكرم، نجدة الملهوف
الاجتماعية	الإخلاص، الإلفة
السياسية	الحرية، العدالة
الجمالية	الجمال، التناسق
الدينية والروحية	الشفقة، حب الخير، صفاء الضمير
الفكرية	الذكاء، الوضوح
المهنية	التقدير المهني، النجاح، الدقة
العاطفية	الحب، القبول

ويقترح ريتشر أيضاً تصنيف يعتمد **الأغراض والأهداف**، مثل القيمة الغذائية للطعام، والقيمة التبادلية لبعض السلع، والقيمة التعليمية لبعض البرامج، أو تصنيف يقوم على أساس **العلاقة بين محتضن القيمة والفائدة**، أو على أساس **العلاقة بين القيم ذاتها**[٣٤].

وقد خلص ميلتون روكيش إلى أن كل قيمة هي نتاج اجتماعي انتقلت إلينا وحفظتها الأجيال المتعاقبة عن طريق أحد النظم الاجتماعية في المجتمع. وهو يعرّف النظام بأنه تنظيم اجتماعي مهمته الأساسية دعم مجموعة من القيم والحفاظ عليها، كالقيم الدينية. وبالمثل تعمل النظم الأخرى كالأسرة والتربية والسياسة والاقتصاد والقانون. على أن هذه القيم تتداخل في ما بينها وتشترك معاً في خصائص عامة، ويدعم بعضها بعضاً، كما هو شأن القيم الأسرية والدينية، ويمكن أن تخفي صراعاً في ما بينها، كما هو شأن القيم الدينية والقيم العلمانية. لذلك فإن تحديد النظم الاجتماعية الأساسية السائدة في مجتمع ما هو الخطوة الأولى لتصنيف القيم المرتبطة بهذه النظم والملائمة للثقافة التي نشأت فيها.

تتميز القيم إذاً بالعوامل التالية:

(١) أنها معتقدات مصدرها الثقافة والتفاعل الاجتماعي، وهي تنطوي على ثلاثة عناصر هي: **العنصر المعرفي، والعنصر العاطفي، والعنصر السلوكي.** فهي معرفة لما هو مرغوب ومفضل. وهذا ما عبّر عنه كلوكهون بمفهوم «تصور المرغوب». فالزعم بأن شخصاً ما يتبنى قيمة معينة إنما يعني أنه يعرف الطريق الصحيح للسلوك الذي ينبغي اتباعه من أجل تحقيق هذه القيمة. وهي تتضمن جانباً عاطفياً لأن المرء يسعى للتوافق مع كل ما يتسق مع هذه القيمة ويتجنب ما يخالفها. أما العنصر السلوكي فهو يفصح عن نفسه من خلال الحقيقة التي مؤداها أن القيم هي متغيرات وسيطة تحفز على إيتاء سلوك معين حين تستثار.

(٣٤) محمد، سيد أحمد وحلبي، المجتمع والثقافة والشخصية، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

(٢) إن القيم تفصح عن نفسها في أنماط التفضيل والاختيار بين البدائل المتاحة. فالقيمة ليست مجرد شيء مرغوب، لكنها تتضمن تصوراً لما هو مرغوب. وهذا يعني تفضيلاً لنمط سلوكي في مواجهة نمط آخر كنتاج لعملية مقارنة بينهما. وهذا ما يدعو لاعتبار القيمة بمثابة محكّات (Criteria) ينهض عليها الاختيار والحكم والتفضيل، بل هي الأسس التي يقوم عليها صنع القرارات الخاصة بأنماط السلوك في مختلف مجالات الحياة. فأن نقول «التعليم شيء جيد لأنه يزيد الكفاءة الاقتصادية» فنحن بهذا القول نشير إلى حكم يحفّز الأشخاص على اتباع نمط سلوكي دون آخر.

(٣) تتسّم القيم أيضاً بالاستمرار النسبي وتخضع في الوقت نفسه للتغيّر، وبالتالي لا يمكننا تصور قيم دائمة دواماً مطلقاً، وإلا لأصبح معها التغيّر على المستوى الشخصي والاجتماعي مستحيلاً. وكذلك لا يمكن لها أن تكون دائمة التغيّر والتبدل، وإلا تعذر استمرار الشخصية الإنسانية والأنماط الثقافية والبناءات الاجتماعية.

(٤) كذلك فإن القيم ذات أهمية نسبية تتحدد داخل ما يعرف باسم تدرّج أو سلّم القيم، فالفرد يكتسب خلال التعليم وعملية التنشئة الاجتماعية هذه القيم، والتي تدخل بعضها مع بعض في منافسة حول الأهمية النسبية، وينتج بالضرورة عن هذه المنافسة ترتيب متدرج للقيم. وهو يخضع للتغير كلما استجدّت خبرات استدعت إحداث هذا التغير. لذلك فإن دراسة سلّم القيم إنما تتم في ضوء المواقف الاجتماعية والتحولات الثقافية والمادية التي تحدث في المجتمع.

(٥) كذلك تسهم القيم في إعطاء نوع من التماسك لمجموع القواعد والنماذج الثقافية في مجتمع معين، والتي إذا أخذت منفصلة، سوف يكون من الصعوبة إيجاد تفسيرات لها. فالروابط التي توحدها ليست دائماً شفافة أو ظاهرة. والرجوع إلى القيم التي تتضمنها يعطي النماذج بعداً ومعنى أكثر عمقاً. فالقيم تبقى دائماً على شيء من الالتباس والغموض، تتضمن بعض الصراع والتناقض، ولكنها مع هذا تتعايش وتتساكن. والشحنة الانفعالية هي التي تربط القيم برباط وثيق. وهذا ما يؤدي إلى وحدة الأشخاص النفسية. والمقصود هنا أن للقيم وظيفة نفسية ـ اجتماعية، تظهر عند الأشخاص والمجموعات بما يسمى «أسلوب الحياة» المستوحى من بعض القيم السائدة[٣٥]. إذاً فالقيم تسهم في تماسك وتكامل إدراك الذات والعالم، وكذلك في نوع من وحدة الحوافز الداخلية للأشخاص.

رابعاً: العادات والأعراف... التقاليد والشعائر والطقوس

من بين العناصر الثقافية تبدو العادات (Customs) الأكثر عمومية، فهي بطبيعتها استجابة لحاجات ثابتة نسبياً، ومتغيرة تبعاً لذلك، لأنها تستجيب في الزمان والمكان لحاجة اجتماعية يمكن

(٣٥) روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

أن تكون مستقلة عن الزمان والمكان، وإن وجدت في البداية ضمنهما. فإذا كان الطعام حاجة اجتماعية ثابتة، فإن عادة تحضير الطعام وكيفية صنعه وطريقة تقديمه وتناوله خاضعة جميعها لمقولة الزمان والمكان. فالحاجة هنا ثابتة، أما عادة إشباع هذه الحاجة فهي متغيرة.

يتخطى مفهوم العادة الاجتماعية مسألة التكرار لعملية معينة، أو النشاط «اللاشعوري» واللاواعي لعملية ما، والناتج من تكرار فعل حتى لو كان فعلاً اجتماعياً. مفهوم العادة أضيق من المفهوم الاجتماعي لهذه الكلمة[٣٦]. وقد عبر بيار بورديو عن ضيق مفهوم العادة (Habitude) في كتابه **الحسّ العملي** وقد عبر عنه بمفهوم «Habitus» أي «النزوع الشخصي الاجتماعي» فهذا المفهوم يُشير إلى عملية إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة إنتاجها مع تغير الظروف الاجتماعية أيضاً، واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور المجتمع. والتفاعل الدائم بين الاثنين أي: النزوع الشخصي الاجتماعي والمجتمع الذي يتحرك فيه هذا النزوع، ما هو إلا الهاجس المعرفي أو الهم الذي يشغل المجتمع في الزمان والمكان. فإذا توصل عملياً إلى إشباع هذا الهاجس أو تخطى هذا الهم، ظهر له هاجس جديد وهمّ جديد، يحاول الإجابة عنه في جولة جديدة من التفاعل بين المجتمع ومفاهيمه من أجل إنتاج مفاهيم جديدة تجيب عن هواجس وهموم جديدة[٣٧].

وتنقسم العادات التي يكتسبها الفرد إلى عادات فردية وأخرى جماعية.

١ ـ العادات الفردية

وهي ظاهرة شخصية يمكن أن تتكوّن وتمارس في حالات العزلة عن المجتمع. ويكاد الإنسان يكون مجموع عادات تمشي على الأرض، بل إن قيمته تعتمد في بعض الأحيان على عاداته. فطريقة لبسه ونظافته وكلامه ومشيته وأكله وشربه وعنايته بحاجات بدنه من رياضة واستحمام، وعقله من تهذيب وتربية وما شابه، كلها عادات فردية تسهم في نجاح المرء وانسجامه في الحياة ـ وقد قال البعض الإنسان حيوان «صانع عادات» (Customs-making Animal)، إذ إن طبيعته كإنسان تحتم عليه أن يقيم صرحاً من العادات والمعتقدات، وهو إذ يفعل ذلك يرسي دعائم المجتمع.

وتُعتبر الغريزة أصلاً من أصول العادة، وقاعدة من قواعدها، فإذا ما تكرر الفعل الغريزي وتواتر نجمت عنه العادة وصارت هي الحاكمة. ويعتقد البعض أن الغريزة والعادة شيء واحد، لكنهما وإن اتفقتا في أن كلتيهما تسوق إلى أعمال قهرية، وغير مسبوقة بتدبير تام، فإن الغريزة هي الواقع الفطري الأول، والعادة هي الدافع الثاني إلى التكرار. كما أن الغرائز تورث، لكن العادات ليست كذلك بالضرورة. كذلك فإن العادة لا يتم تكوينها لدى الإنسان إلا تدريجياً، والإقلاع عنها أيضاً يتم

(٣٦) عاطف عطية، **المجتمع الدين والتقاليد: بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة** (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٣)، ص ٤٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

في الغالب تدريجياً. ولكي يتخلص الإنسان من عادة ضارة، يجب أن يقاوم الميل إليها كي يستطيع أن يميت تلك العادة تدريجياً.

العادات الفردية لا تستمر إلا لأنها تقوم بوظيفة. فهي تسهل العمل المعتاد، وتجعل تكراره سهلاً. وهي أيضاً تؤدي إلى قيام الإنسان بأعماله في زمن أقل وبتركيز أقل، فالكتابة والكلام والمشي تحتاج في البدايات إلى وقت وتركيز لن تحتاجهما في ما بعد.

٢ ـ العادات الجماعية

إذا نشأت عادة تبعاً لظروف مشتركة في مجتمع معين ومارسها عدد كبير، فمن الممكن أن تصبح عادة جماعية. إنها مجموعة من الأفعال والأعمال وألوان السلوك التي تنشأ في قلب الجماعة بصفة تلقائية لتحقيق أغراض تتعلق بمظاهر سلوكها وأوضاعها، وتمثل ضرورة اجتماعية تستمد قوتها من هذه الضرورة. لذلك من الصعب على الأفراد الخروج على مقتضياتها. لذلك هي مفهوم يستخدم للإشارة إلى مجموع الأنماط السلوكية التي تبقي عليها الجماعة وتتناقلها عن طريق التقليد (By Tradition) والتفاعل مع الآخرين.

بعض العادات مفيد للحياة الاجتماعية ويؤدي إلى تعزيز وحدة المجتمع وتقوية الروابط بين أفراده، مثل آداب السلوك العام وآداب الحديث والمائدة، وصلات ذوي القربى. وبعضها سلبي ويشيع الفرقة بين أبناء المجتمع مثل العادات الخرافية وتعاطي المخدرات والخمور، وهناك من الأسباب والعوامل ما يساعد على تقوية سلطة العادات الجماعية، منها صغر حجم المجتمعات وانعزالها، وصرامة النظام العائلي فيها، وسيادة نظام الهرمية الطبقية. وتميل العادات الجماعية إلى الجمود، وتقف حائلاً أمام التجديد، ويعتبر البعض هذه الخاصية من عوامل الاستقرار الاجتماعي، ومع ذلك فالعادات الجماعية قابلة للتطور والخروج على قوالبها الجامدة والقديمة. فقد انتقلت الأشكال الاجتماعية من البساطة إلى التعقيد، وتطور نظام الأسرة من حيث الوظيفة والنطاق، وزادت موجات الهجرة الداخلية، وتقدمت أساليب جديدة استخدم فيها الإنسان التكنولوجيا الحديثة، ما أدى إلى موت بعض العادات الجماعية القديمة، ونشوء عادات فردية بديلة منها وبالعكس[٣٨].

ولقد تحدث ابن خلدون عن أهمية العادات الاجتماعية، وكيف أن الإنسان ابن عوائده لا ابن طبيعته: «إن أهل البداوة أقرب إلى الشجاعة من الحضر، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزّل منزلة الطبيعة والجبلة» إذاً تنقش الجماعة عاداتها في طبائع الصغار القابلة للتشكيل عن طريق التعليم».

---

(٣٨) جلال مدبولي، الاجتماع الثقافي (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٧٩ ـ ٨٠.

٣ ـ الأعراف

استخدم مصطلحا «Mores» و«Customs» أحياناً كثيرة للدلالة على الأعراف. وفي القانون العرف هو «ما درج الناس على اتباعه من قواعد معينة في شؤون حياتهم وشعورهم بضرورة احترامها».

لكن أشهر تعريف عند علماء الاجتماع هو ما ذهب إليه سمنر (Sumner) عندما أشار إلى أن الأعراف هي تلك السنن الاجتماعية التي تدل على المعنى الشائع للاستعمالات والعادات والتقاليد والمعتقدات والأفكار والقوانين وما شابه، وبخاصة عندما تحوي حكماً. إنها تحوي جانباً كبيراً لما يطلق عليه «الصواب» (Rightness) أو «الخطأ» (Wrongness) وذلك من خلال طرق السلوك المتنوعة. وهي يمكن أن تتمثل أيضاً في الحكم والأمثال والأغاني الشعبية والقصص الأدبية التي تعتبر مظهراً من مظاهر التراث الثقافي.

لقد كان العرف في الجماعات الإنسانية الأولى هو المصدر الوحيد الذي تنبع منه قواعد القانون، وما زال للعرف أهمية كبيرة في مجتمعات كثيرة، على الرغم من تطور هذه المجتمعات واتخاذها «التشريع» مصدراً لقوانينها. فما زال للعرف في بريطانيا مثلاً أهمية كبيرة، والقانون فيها يتكوّن من السوابق القضائية والعرف فضلاً عن القواعد التشريعية.

يتكون العرف أساساً في ضمير الجماعة بطريقة لاشعورية وتدريجية، فقد يتبع شخص أو أكثر قاعدة ما في تصرفاتهم، حتى إذا ظهر صلاح تلك القاعدة واتفقت مع ظروف الجماعة وحاجاتها، لجأ باقي الأفراد إلى اتباعها مدفوعين بغريزة التقليد والسير على المألوف. فالجماعة إذاً تخلق العرف باطرادها على السير على نهجه أمداً طويلاً[٣٩].

والفرق بين العادة الجماعية والعرف هو فرق تكويني، فلكي يتكون العرف لا بد من توافر عاملين، **الأول مادي** يتمثل بعادة قديمة وغير مخالفة للنظام العام، **والثاني معنوي** ويتمثل بأن يشعر الناس بضرورة احترام هذا العرف، وبأنه يوجد هناك جزاء يقع عليهم إذا خالفوها. أما العادة فلا يلزم لنشوئها إلّا توفر العامل المادي، وهم يحترمونها بالتعود. وهكذا فالعادة عرف ناقص إذ يعوزها لتصبح عرفاً أن يشعر الناس بضرورة احترامها. كذلك تختلف العادة عن العرف، بأن الأخير قانون يطبق على الناس سواء رغبوا تطبيق حكمه أم لم يرغبوا. أما العادة فهي ليست قانوناً، وهي لا تلزم الناس بذاتها، وإنما تطبق عليهم إذا قصدوا اتباع حكمها. وفي هذه الحالة لا تطبق العادة على أنها قانون، وإنما على أساس أنها شرط بين المتعاقدين.

تختلف إذاً العادة عن العرف من حيث التكوين والأثر، وبذلك يكون كل عرف عادة، ولكن ليس كل عادة عرفاً.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٧، و William Graham Sumner, *Folkways; a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, with a special introduction by William Lyon Phelps (Boston, MA; New York: Ginn and Company, [1940]), pp. 8-12.

٤ ـ التقاليد

لغوياً نعثر على مفهوم التقليد في الجذر «قلّد» و«قلدته قلادة أي جعلتها في عنقه، ومنه التقليد في الدين» وكأن المعنى يفيد المحافظة على الأمانة وذلك بوضعها في العنق.

سوسيولوجياً اكتسب مفهوم التقليد بعداً جديداً يعبر عن مدى ارتباط حاضر المجتمع بماضيه، كما يشكل أساس مستقبله. لذلك جاء هذا المفهوم ليعبر عن ارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي ـ الروحي، ومحاولته بعثه من جديد، عن طريق إعادة إنتاجه مادياً أو روحياً بإقامة الاحتفالات المعبرة عن مناسبات معينة، فترتدي في كل احتفال منها طابعاً خاصاً به، وأنواعاً معينة من السلوك الطقسي والرمزي غالباً ما يكون غير مفهوم أو غير مفكر فيه. فيأخذ طابعاً شعبياً ومنحى فولكلورياً ينتهي عادة بانتهاء المناسبة الاحتفالية، إلا أنه يبقى راسخاً في وعي أو لاوعي الجماعة التي تتناقله جيلاً عن جيل، وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس، وترى أنه من الصعب، بل المستحيل، العدول عنه. وهذا ما يميزها (التقاليد) عن العادات[٤٠]. والتقاليد بهذا تمثل «عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل إلى جيل عبر الزمن وتتميز بوحدة أساسية مستمرة»[٤١]. وهي «نمط سلوكي يتميز من العادة بأن المجتمع يقبله عموماً دون دوافع أخرى، عدا التمسك بسنن الأسلاف[٤٢]».

وتعرّف التقاليد وفق هذا التوصيف السوسيولوجي بأنها عبارة عن مجموعة من قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة أو طائفة أو بيئة محلية محدودة النطاق، وهي تنشأ عن الرضى والاتفاق الجمعي على إجراءات وأوضاع معينة خاصة بالمجتمع المحدود الذي تنشأ فيه، لذلك فهي تستمد قوتها ـ شأنها في ذلك شأن العادات والعرف ـ من قوة المجتمع أو الطبقة أو البيئة التي توافقت عليها، وتفرض سلطتها بالتالي على الأفراد باسمها. وقد اعتبر البعض، ومنهم هوبهاوس (Hobhouse)، أن تقليد السلف هو «غريزة المجتمع» أو القاعدة التي تسير بموجبها مجريات الأمور.

التقليد إذاً ما هو إلا عادة فقدت مضمونها، ولم يعد من الممكن أحياناً التعرف على معناها الأصلي، وإنما يمارسها الإنسان لمجرد المحافظة، وهو في الأخير شكل من أشكال الرواسب الثقافية في المجتمع، لها السلطان على نفوس الأفراد. تتغير العادات باستمرار، بفعل الاحتكاك بالغير، أما التقاليد فهي ثابتة تحفظ تماسك الجماعة ثقافياً، بالاستناد إلى معطيات ثابتة على صعيد المعتقد الديني أو القاعدة الاقتصادية السائدة أو المعطيات البيئية والجغرافية العامة. لا يحتاج تغيير العادات إلى الكثير، يحتاج فقط إلى لقاء مع ثقافة أخرى عن طريق الاحتكاك المباشر. أما تغيير التقاليد فيحتاج عادة إلى كسر في النظام السياسي ـ الاقتصادي القائم، فإما أن يتبدل جذرياً

(٤٠) عطية، المجتمع الدين والتقاليد: بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة، ص ٢٨.

(٤١) انظر: «مادة التقاليد،» في: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨)، ص ٣٩٨.

(٤٢) قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، رئيس التحرير إيكه هولتكرانس؛ ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ج ١: المفاهيم العامة في الإثنولوجيا، ص ١٢٥.

نظام الإنتاج الاقتصادي، كما حصل إبان الثورة الصناعية في أوروبا في القرن التاسع عشر، وإما أن تُحدث كارثة سياسية ـ عسكرية ما تغييراً في المعتقد الديني مع استبداله بالقوة، وتؤدي إلى تنصيب سلطة تعمل على تأمين الاستمرارية لهذا الواقع الجديد، وإما أن تحدث كارثة طبيعية تغييراً جذرياً في معالم الواقع السابق.

يرافق التقليد سلسلة من العادات يمكن للناس أن يقوموا باستبدالها بسهولة، دون إثارة ضجة تذكر. فمثلاً كل ما يدخل في باب العزاء خاضع لإمكانية التغيير، طبقاً للتغييرات الحاصلة في المجتمع (في اللباس وتناول الطعام وإعلان الخبر ومظاهر الحداد إلخ..) التغيير في هذه الأمور يتم بطريقة لا شعورية، وهي بحسب سمنر (Sumner) «قوة في ذاتها» بحيث يمكن القول إنه ليست هناك عقيدة وبنية أو قانون أخلاقي أو دليل علمي يمكن أن يداني في سيطرته على الناس سطوة الاعتياد على عمل معين، تلازمه مشاعر وحالات ذهنية شبوا عليها منذ طفولتهم الأولى(٤٣).

وتتميز الشعائر عن العادات الفردية بأنها مصحوبة دائماً بحسّ خاص بالجبرية أو الإلزام عند الذي يحيد عنها على أية صورة، بحيث يؤخذ عليه أنه ارتكب خطأً أو عملاً غير مرغوب فيه، لا على أساس نفعي، وإنما لأن خروجه على المألوف قد خدش أو عطل نظاماً جارياً، وضايق الغير في عدم الاستجابة العاطفية للمناسبة التي تقضي إقامة الشعائر، كحالة الذي أفطر في رمضان أو امتنع عن إقامة العزاء، وإن كان هذا التصرف لن يقلل من أهمية الشعائر بحد ذاتها.

والمظهر الغالب للشعائر والطقوس، أنها من طبيعة دينية، وهي تنطوي في جانب منها على مجموعة من المحرمات المقدسة المعروفة باسم «التابو» (Tuboo). وهي تشير إلى مجموعة من الأمور والأفعال والمواقف التي يجب على الأفراد القيام بها، وبخاصة أنها تستند إلى الجزاء الديني والرادع الخلقي.

وكثيراً ما تعتبر الشعائر والاحتفالات العامة المصاحبة لها شيئاً واحداً. ومع ذلك فالاحتفال شيء أعم وأشمل تندرج تحته الشعائر. وهي عبارة عن إجراءات مقررة ذات طبيعة تتصف بالرسمية والوقار. تتغير العادات بسهولة نسبياً، غير أن كل تغيير جوهري على التقليد يعتبر كسراً للبنية ككل، ويثير الاستنكار والمحاربة الشرسة (كدفن ميت دون إخضاعه لصلاة رجل الدين).

يبين لنا التقليد كم أن التاريخ حاضر في أذهان البشر وتصوراتهم ووعيهم. ويبين لنا كم أن الذاكرة الشعبية هي حاضرة في ممارسات وطرائق التذوق والانفعال عند الناس في حياتهم العملية واليومية. التاريخ كمحصلة لتجارب البشر لم يعد بعداً للثقافة والمعرفة فحسب، بل أصبح جزءاً منها. وتنوع مصادر التقليد يجعل مصادر التأثير التاريخي مختلفة التجلي في وعي الإنسان، تارة نماذج الماضي هي واعية، عبر التراث، وتارة أخرى هي أقل وعياً ومقبولة بشكل شبه عفوي، كما يحصل مع مختلف عناصر الثقافة الشعبية.

---

(٤٣) Sumner, *Folkways; a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, pp. 60 – 61.

٥ ـ الشعائر والطقوس

الشعائر جمع شعيرة. والشعيرة هي العلامة التي يتميز بها الشيء عن غيره. ويقصد بالشعائر والطقوس الدينية مجموعة الأفعال المرعية والممارسات التي تنظمها قواعد نظامية من طبيعة مقدسة أو موقرة ذات سلطة قهرية ملزمة ضابطة لتتابع بعض الحركات الموجهة لتحقيق غايات ذات وظيفة محددة.

والشعائر ليست إلا طقوساً اجتماعية (Rituals) والاحتفال العام المصاحب لها (Ceremony) الغرض منه تعيين أهمية المناسبة. وهي بهذا تؤثر في الأفراد من غير أن يتدخل العقل في الأمر، ووظيفتها أن تنقل أحاسيس تتصل بحقائق كبيرة، وبالعقائد وبوجود المجتمع، وبعبارة أخرى يعتقد كثير من علماء الاجتماع أن الوظيفة الرئيسية هي الوظيفة الرمزية، باعتبارها أداة تنظيمية للوحدة الجماعية، فكثيراً ما تؤدي الإشارات والشعارات والعبارات والحركات الرمزية الوظائف التي تؤديها القواعد التنظيمية الوضعية بصورة آلية في مجرى الحياة اليومية، وبخاصة بالنسبة إلى الجماعات المهنية والطائفية والمحلي(٤٤).

هي إذاً قواعد ضابطة للمناسبات لا تهدف إلى تحقيق منفعة، وإنما هي أدوات تنظيمية من طبيعة الحياة الاجتماعية تعمل على تثبيت قواعد السلوك الجمعية، لأنها تتكرر بصفة انتظامية.

خامساً: الأدب الشعبي... الحفر في الأعماق

يتجلى الأدب الشعبي كشكل من أشكال الإبداع المتعددة للمجتمع في صور كثيرة، فهو غني بالرموز التي تكشف حياة الإنسان مع نفسه ومع الكون من حوله. وإضافة كلمة «أدب» إلى مصطلح «الشعبي» تعني الدخول إلى عوالم التراث الشعبي (Tradition Folk) ودهاليزه المتوارثة من جيل إلى جيل، الحاملة في عناصر كثيرة منها، وجدان الشعب وأفكار الجماعة وضميرها المتحرك المعبر عن تجربتها الحياتية. إنه الأدب الذي يستمد موضوعاته من الحياة وينحفر في الذاكرة مقدماً لنا التجارب والخبرات بصيغ إبداعية نستغلها في حياتنا اليومية.

الحكايات الشعبية، الأغاني والأهازيج الدينية والاجتماعية من زجل ومدائح ومواويل وغيرها، الأمثال والحكم، النكتة، الألغاز، الأسطورة، وما يترافق معها من ممارسات تمثل مدخلاً هاماً لفهم الثقافـة الحالية وبنيتها الاجتماعية.

١ ـ الفولكلور

ظهر هذا المصطلح عام ١٨٤٠ في اللغة الإنكليزية باستخدامه من قبل العلامة توماس (W. J. Thomas) ويتألف من قطعتين «Folk» بمعنى الناس و«Lore» بمعنى معرفة أو حكمة.

(٤٤) مدبولي، الاجتماع الثقافي، ص ١٠٣.

وعليه فمعنى كلمة «Folklore» حرفياً هو: معارف الناس أو حكمة الشعب. وهو استخدم ليدل على العادات والمعتقدات والآثار الشعبية القديمة المأثورة.

وقد اختلفت مدارس الفولكلور حول تحديد موضوعه، فمنها من قصره على الأدب الشعبي، وبعضها حدده في الحكايات الخرافية والأساطير، وبعضها الآخر ضم إليه طرائق الحياة الشعبية ووجوه نشاط الناس الثقافية والحضارية.

ويمكن القول إن المتخصصين بالفولكلور قد حددوا ميدانه أخيراً في تلك الفنون التي تمتاز بعراقتها وانتقالها عن طريق التقليد والمحاكاة أو النقل الشفهي. وهي غالباً ما تكون مجهولة المؤلف، كما أنها تمتاز بكونها تصوراً لسلوك الشعب النفسي والاجتماعي، ونزوعه إلى التعبير عن روحه وتقاليده ومعتقداته. ووفق هذا التحديد يظهر بوضوح ارتباطه بالعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والتاريخ وعلوم الحضارة.

الظواهر الفولكلورية متداخلة، بل إن بعضها فقد وظيفته الأساسية ليؤدي وظيفة أخرى، أو بقي دون أية وظيفة جديدة ليمثل شكلاً من الموروثات الثقافية التي تعبر عن السمات التي تميز بها تاريخ أو مرحلة معينة.

وتحتل الخرافات والأساطير حيزاً مهماً في الموروث الثقافي، بعضها يشكل مجموعة تصورات تم نسجها وتضمينها لتحمل دلالات فلسفية أو اجتماعية عميقة، تم التعبير عنها بطريقة ذاتية ودرامية وتصورية. وقد يكون من العسير بالنسبة إلى معارفنا الحديثة أن تفسر تلك الدلالات المختلفة لكثير من المعتقدات التي تنتمي إلى عوالم أخرى، أشد ارتباطاً بالزمان والمكان وبالحدود التي تفصل بين الأشياء. ففي ذلك العالم الغامض نجد أن إنسان تلك الحقبة شديد الإحساس بالقوى الظاهرة والخفية، وهو على الرغم من إحساسه بتأثيرها، فإنه لم يكن يستطيع أن يفهمها فهماً واضحاً[٤٥].

وتعتبر العلاقة بين الإنسان ومحيطه المادي والتكهن بالمستقبل وفكرة المعبود ومصير الإنسان وعلاقته بالزمن والاقتصاد، والاهتمام بالأجرام السماوية وغيرها من الموضوعات، من أهم المجالات التي تمحورت حولها المعتقدات الشعبية الموروثة. فهي تتجلى في الأمثال والحكم وفي التشبيهات واستعمالات الحياة اليومية، كما في الحكايات الشعبية والممارسات وغيرها.

الحكم والأمثال أقرب ما يستنجد به الفرد لإثبات صحة الحديث، فهو لا يزال عنصر حسم للنقاش، وأقوى ما يستطيع أن يدلي به الناس لدعم وجهة نظرهم، لأنه يكون بمثابة العرف الذي اتفق عليه الناس في أقوالهم، والمثال الذي لا يجوز أن يشذ عنه إنسان، وعلى الرغم من أنها في الغالب أقوال مجهولة ولا يعرف قائلها، وتتناول ضروب الحياة المختلفة، بما تتضمن من حكمة بالغة، وصور ساخرة وتعبيرات صادقة نابعة من تجارب الأقدمين في تعاملهم مع أنفسهم ومع الغير.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

إنها تشمل مختلف التصورات الممكنة، تتحدث عن الغنى والفقر، والشرف والخزي، والجمال والقبح، والقوة والضعف، والعظمة والوضاعة، والشجاعة والجبن، والكرم والبخل. إنها من الناحية العملية تريح النفس، فتسخر وتمدح ثم تهزل في الوقت الذي تتضمن فيه أفكاراً جادة. فهي مليئة بكنوز من الأحكام السليمة، والحكمة الجادة، والسخرية اللاذعة. وإن كانت تحمل على الشيء وضده، فيجد فيها الناس ما يرغبون من صور ولو كانت متناقضة، ومع ذلك فهي ذات قيمة تهذيبية، وإنسانية كونها تتكرر بصيغ مختلفة في مختلف الثقافات.

يتضمن الأدب الشعبي مجالات متنوعة منها:

ـ ما يتعلق بالحكايات والأدب الشعبي، كالسير الشعرية والنثرية والقصص، والأسطورة، والحكاية، والموال، والأغاني، والبكائيات والمدائح الدينية، والابتهالات والرقى والأمثال والنداوات والألغاز والنكت والأقوال السائدة. ولعل أروع الحكايات التي عرفها العالم المجموعة العربية المعروفة باسم «ألف ليلة وليلة» التي أدخلت ضمن الأعمال الشعبية. ومن السيَر الشعبية التي جذبت اهتمام المستشرقين والعلماء أيضاً سيرة عنترة بن شداد، وسيرة الملك الظاهر بيبرس، وسيرة سيف بن ذي يزن وسيرة حمزة البهلوان أو السيرة الهلالية وسيرة الأميرة ذات الهمة، وغيرها من السيَر الأقل انتشاراً[٤٦].

ـ وتتضمن الموسيقى والرقص الجماعي منه والفردي، والألعاب الغنائية منها وغير الغنائية، والمنافسة، والتسلية والفروسية، والفنون المختلفة، كالحلي وأدوات الزينة والأثاث والعمارة، والرسوم الجدارية والنقوش والوشم، والحلوى على أنواعها، وفنون المحاكاة، كخيال الظل والأراجوز والتمثيليات. وغيرها من الأنواع العديدة والهائلة التي تحويها عناصر التراث الشعبي والمأثورات المتداولة[٤٧].

ـ الاعتقاد بالكائنات العلوية والسفلية، كالجن والعفاريت والهواتف وأرواح الموتى وأرواح الأشياء، وكيفية تعاملها مع الإنسان حلولاً به أو خروجاً منه.

ـ ومنها طقوس الدخول والخروج الواجب اتباعها عند دخول مكان أو الانتقال إلى طور جديد من أطوار الحياة (دخول العروس إلى منزل الزوجية ـ سقوط الأسنان عند الأطفال ـ الختان..)

ـ تشمل أيضاً الاعتقادات الخاصة بالتشاؤم أو بالتفاؤل من أشياء أو أفعال، أو التوقي مما يجلب النحس (الأحجبة)، واللعن بهدف استدرار القوى غير المنظورة، بقصد إيذاء الملعون والتبرك والتلفظ بقصد جلب الخير، والعين التي يظن أن بعضها يجلب أثراً طيباً أو رديئاً، وحتى الأيام، فهناك من أيام الأسبوع وأخرى على مدار السنة لها تأثير جيد أو سيئ تخشى عاقبته، وأيضاً الأعداد،

(٤٦) نبيلة إبراهيم، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٤)، ص ١٣١.
(٤٧) مدبولي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

فلبعضها تأثير مكروه أو غير مستحب، وأخرى ذات دلالة طيبة. وحتى في ما يتعلق بالأسماء والكلمات فهناك اعتقادات بتأثيرها أو بتضمنها معنى خاصاً.

ـ ومنها ما له علاقة باستقراء الغيب والكشف عن المستقبل بقراءة الكف أو الورق وما يطلق عليه «ضرب الودع».

ـ ومنها ما يتضمن الإيمان بالسحر والتعزيم من خلال أخذ «الأثر» وعمل «الأعمال» والخواص السحرية لبعض المعادن والأشكال.

ـ أو الاعتقاد بالأولياء والوسطاء والإيمان بالهبات والقرابين.

ـ أو الاعتقاد بالطب الشعبي، وفيه مثلاً العلاج بالكي والأعشاب والرقية والزار...

ـ ومعتقدات التحكيم والتي فيها مثلاً يلعق المتهم قطعة حديدية أو إناءً ساخناً، فإذا كان بريئاً نجا، وإذا كان غير بريء فإنه يضار.

ـ ومنها العادات المرتبطة بدورة الحياة والتي تدور حول الولادة والأسبوع والختان والخطبة وهدايا العروس والزفاف والوضع والمرض والموت.

ـ ومنها ما يتعلق بالمواسم الزراعية أو الزمنية أو الأعياد والموالد.

ـ ومنها ما يشمل مراسيم الاستقبال والتوديع والعلاقات بين الفرد والمجموع، بما فيها العلاقات الأسرية (الأب والأبناء، الكبير والصغير، الصبيان والبنات..)

ـ ومنها ما يتعلق باللائق وغير اللائق، مثل ارتداء ملابس ملونة أثناء الحداد، والموقف من الغريب والخارج على المألوف المتعارف عليه، وعادات المآكل والمشرب، وأوقات الزيارة.

ـ ومنها ما يتعلق بطرق فض النزاعات كمجلس العرف وما شابه.

يجد الباحث نصوصاً وممارسات ومأثورات وحكم متوارثة في كل مكان حوله، تشمل مختلف المجالات الحياتية يتم التعبير عنها بصيغ جمالية تتألف من مرويات وسرديات تقترن باللغة المحكية البسيطة والاشارات والإيماءات والترميزات التي يتخذ بعضها طابعاً إعلامياً واضحاً في الصورة والحركة مرتبطاً بالوجه والجسد وحراكه التعبيري، ما يجعل من هذا الحقل مجالاً واسعاً وغنياً للدراسة السوسيوثقافية والسيميائية. لقد تشكل هذا الحقل بعيداً من الثقافة المتعالية التي كانت تعنى بأخبار الخاصة، لذلك تم التعامل معه بازدراء وتهميش، وأقصي عملياً من دائرة الاهتمام الرسمية.

٢ ـ خصائص الثقافة الشعبية

يمكن في الخلاصة أن نوجز أهم الخصائص التي تتّسم بها الثقافة الشعبية على الشكل التالي:

أ ـ الإلزام

مما لا شك فيه أن نفوذ الثقافة الشفهية كبير وهو يصل إلى حد الإلـزام. فمن اللحظات الأولى للتنشئة الاجتماعية يتلقى الأولاد مجموعة من المعايير تدلهم على الصواب وتنهاهم عن الخطأ، في البيت أولاً ثم في المدرسة والمجتمع. في هذه المرحلة التكوينية تتوحد بمنتهى الدقة والتماسك كل الجوانب النفسية والعقلية للعادات أو طرق التصرف وطرق التفكير. قد يقاوم الصغار تعاليم الكبار وإملاءاتهم، لكنهم يعجزون عن مقاومة النظام الذي تنبعث منه هذه التعاليم، ذلك أنهم لا يعرفون نظماً أخرى، وليس أمامهم إلا ما يعرض عليهم، وهو ينتقل إليهم عن طريق اللغة وتركيباتها واستعمالاتها وتعبيراتها المليئة بالعواطف. لذلك هم لا يستطيعون التكلم أو التفكير إلا في حدود ما تقبله الثقافة السائدة حولهم.

وقد أشار دوركايم إلى خاصية القهر والإلزام في ما أسماه بالعقل أو «الضمير الجمعي» الذي جعل منه «فكرة قاهرة» متحققة في ذاتها، خارجة عن إرادة الأفراد المكونين للجماعة من ناحية، ومرتبطة بفكرة القداسة والألوهية من ناحية أخرى. ومن أهم الخصائص التي يتصف بها هذا «الضمير الجمعي» في نظره:

- أنه يمارس سيطرة فعلية على ضمائر أفراد الجماعة.
- أنه يتمتع بقدرة الإلزام والنهي الأخلاقي.
- أنه يتصف بالعموم والشمول المطلق، فأحكامه وضوابطه لا تخص فئة أو طبقة اجتماعية دون الأخرى.
- أنه يستمد سطوته وسيطرته بما يتمتع به من قداسة وتبجيل.
- أنه القوة المحركة للفاعليات الاجتماعية والضابطة للتصرفات السلوكية الفردية والجماعية.

وفي كل المجتمعات توجد درجات ومستويات وأشكال كثيرة للإلزام، بحيث يشعر كل فرد في الجماعة أنه يواجه قوى كامنة وراء عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه وموروثاته، يخشى مخالفتها كي لا يتعرض للنبذ والجزاءات المتنوعة. فشعور الإنسان بالقهر والإلزام لا يأتي من طبيعة الأشياء، وإنما من إدراك الأفراد والجماعات لوجود سلطة ما تملك القدرة، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على أن تضع ضوابط للسلوك، وأن توقع الجزاءات على من لا يعمل وفقها(٤٨).

ب ـ التلقائية

وهي في أساسها تلقائية غير واعية لأن أساسها المحاولة العشوائية في سد الحاجات الطبيعية الضرورية وإشباعها، والتي تتحول مع الوقت إلى عادات فردية وجماعية، والتي اعتبرها دوركايم من نتاج العقل الجمعي، وأنها مستقلة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية لأنها من صنع الأجيال

---

(٤٨) أحمد الخشاب، الضبط والتنظيم الاجتماعي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩)، ص ٤١.

السابقة. والتي شبهها سمنر بالمخلوقات العضوية» (Organisms) التي تنمو وتبلغ، ثم تهرم وتتداعى وتفنى. فهي تظهر في أطوار متتابعة كما لو كانت مستقلة عن إرادة أولئك الذين تأثروا بها.

عناصر الثقافة الشعبية إذاً لا تتولى حمايتها سلطة رسمية محددة، بل يكون في الإجمال هناك ميل عام لتقبلها، وهي بهذا المعنى أكثر قواعد الضبط الاجتماعي تلقائية وأشملها إلزاماً لكونها منبثقة من ضمير الجماعة، حيث تمتزج بنفوس الأفراد امتزاجاً لا يشعرون معه بالحاجة إلى تغييرها أو الخروج عليها أو حتى مناقشة أسباب تحكمها فيهم. وإذا ضعفت عناصر هذه الثقافة في نفوس الأفراد فهي تضعف بالكيفية نفسها التي تسربت بها إلى نفوسهم، أي بغير قوانين منظمة أو سلطة ما، ولكن بطريقة تدريجية وتلقائية[٤٩].

ج ـ غير مدونة

وهذه مسألة طبيعية كون المجتمع لا يتصدى لبناء ثقافته الشعبية وعاداته وتقاليده بعمل شعوري واع، لذلك هو لا يدونها بين أخبار تاريخه ولا يلحظها. وإذا أردنا الوقوف عليها فهي في الذاكرة الجماعية محفوظة ويتم تناقلها بدقة متناهية.

د ـ الاستمرار والثبات

وتبدو هذه الخاصية واضحة بانتقال تلك الثقافة من جيل إلى جيل، دون تغيير أو تحريف في الأسلوب العام، مع قابلية نسبية للتعديل تبعاً لظروف جديدة مبنية على فاعليات مقصودة.

هكذا انحدرت إلينا هذه العادات والتقاليد منذ القدم، ولم يتغير فيها إلا ظاهرها العام نتيجة مظاهر التطور العام. لذلك هي تعتبر مرنة وصلبة في الوقت نفسه. لكنها ما إن تستقر ويزاولها معظم الناس ويألفونها حتى تقاوم التغيير، فهي تهيئ الاستقرار للنظام الاجتماعي حيث تكون واضحة المعالم، منتظمة وحاسمة.

وهي كما يقول سمنر تمثل نظاماً ضخماً للعادات يشمل الحياة كلها، ويخدم جميع مصالحها. فهي تحمل في ذاتها عناصر تبريرها (Justification) من تقليد (Tradition) واستعمال (Use) واعتياد (Wont)، وتحميها روادع روحية (Mystic Sanctions)، تنمّي بالتفكير المنطقي تعميماتها الفلسفية والخلقية، والتي لا تلبث أن ترتقي فتصبح مبادئ للحق والصواب. وهي بهذا تجبر الأجيال الجديدة وتحدد تصرفاتها، ولا تحفزها على التفكير، ذلك التفكير الذي لم يتم قبل الاندماج فيها، ولن يتم بعده. وهي بذلك لا تتضمن أي استعداد للتنقيح، باعتبارها نتائج نهائية غير قابلة للتغيير، وحلولاً يفترض أنها الحق[٥٠]. وعليه فإن عناصر الثقافة الشعبية، هي بحد ذاتها دلالة على الارتياح والتوافق حين لا يتعرض لها التفكير، ويشترك الجميع فيها اشتراكاً تلقائياً.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩١، ومدبولي، المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٥٠) مدبولي، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

هـ ـ الجاذبية

تبقى الثقافة الشعبية مقبولة ومرغوبة على الرغم مما فيها من إلزام وقهر، فهي تنطوي على ما تواضع عليه أفراد الجماعة من أفعال سلوكية. وهذه الخاصية تفسر اختلاف الثقافات باختلاف الجماعات، بل حتى ضمن المجتمع الواحد باختلاف العصور، وإن كان هذا الاختلاف نسبياً ومحدوداً. لكن هذا الأمر في الخلاصة يقوي الحماس والتعصب في بعض الأحيان للموروثات الثقافية، ويدفع بالتالي إلى مقاومة كل حدث غريب يحاول أن يعدل فيها. وبالكيفية نفسها ينشأ التعصب الأعمى للعادات الجمعية التي تعتبر امتداداً للثقافة الشعبية، حيث يشعر الفرد أن ما تملكه جماعته من قيم اجتماعية جديرة بالتبجيل والتقدير، وبخاصة عندما تتداخل مع المقدس.

وهذا ما يشير إليه مصطلح «Ethnocentrism» أو التمركز حول الذات الجمعية الذي ينطوي على تمسك الجماعة وتعصبها لعناصرها الثقافية التي تتمتع بسلطة اجتماعية قاهرة. والتي ينشأ عنها شعور عميق بالحدود النفسية والاجتماعية التي تغلق إطار التضامن والعصبية في داخل الجماعة (group-In) والتي تباعد المسافة الاجتماعية بينها وبين الأفراد الذين ينتمون إلى جماعات أخرى (group-Out). لذلك تعتبر الثقافة الشعبية وسيلة فعالة لإدماج الفرد في مجتمعه، فهي وإن كانت تمارس الضغط على الفرد لكي يتماشى مع أساليب الجماعة التي ينتمي إليها، إلا أنها من ناحية أخرى تكسب الجماعة التجانس (Homogenity) اللازم لتحقيق التكافل والتكامل الاجتماعي(٥١).

للثقافة الشعبية إذاً وظائف متعددة منها الوظيفة الاقتصادية والتوجيهية والجمالية والتنبؤية، لكن أهمها بلا شك وظيفة الضبط الاجتماعي. فالوظيفة الضبطية أو التنظيمية، هي الطريقة التي يتطابق بها النظام الاجتماعي كله، ويحفظ بالتالي هيكله العام باعتباره عاملاً مهماً من عوامل الموازنة في حالات التغيير، وهي تغطي مجال الحياة المشتركة الفسيح، حيث لا يدركه قانون أو لوائح سلطوية. وما الدساتير والقوانين في جوهرها إلا تعبير متطور عن تلك العادات والأعراف، لكنها لا تمتلك آلية ذاتية من داخلها، لذلك تحتاج إلى أجهزة مانعة قاهرة وتأديبية، بينما العادات والأعراف تتميز بكونها تلحق بقيم معيارية متصلة بمستويات الخير والشر، ما يجعلها أدوات ضبطية وتنظيمية باعتبارها السلوك الأمثل الذي يخضع له الأفراد في أنماط سلوكهم واستجاباتهم ومواقفهم.

---

(٥١) الخشاب، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

الفصل السابع

المقاربة السيميائية: البعد الرمزي في الثقافة

لا شك في أن القيم والمثل تتجلى وتظهر من خلال سلوك يمكن ملاحظته بحيث تصبح النماذج الثقافية تعابير رمزية للقيم. وبصياغة أخرى يمكن القول إن انقياد السلوك الخارجي للنماذج والأنماط السلوكية السائدة يرمز إلى انتماء الشخص ـ الفاعل (Sujet) إلى نظام معين من مراتب القيم. وأي انتماء إلى القيم يرمز بدوره إلى الانتساب إلى مجتمع بعينه أو إلى جماعة معينة. لذلك يظهر عالم النماذج والقيم كعالم رمزي كبير.

وقد أصبحت المقاربات السيميائية اليوم من أكثر الطرائق تأثيراً في دراسة الثقافة في حقل علم الاجتماع، وقد اعتمد بيار بورديو في تحليلاته الثقافية على كثير من الأفكار السيميائية التي ظهرت كسلسلة متكاملة من أساليب التحليل الثقافي. والسيميائية مشتقة من الكلمة الإغريقية (Semeion) وتعني إشارة (Sign)، ويطلق عليها أحياناً السيميولوجيا (Semiology) بمعنى دراسة الإشارات. ويمتاز المنهج السيميائي للثقافة بتركيزه على مجموعات أو أنظمة إشارية لدراسة علاقتها ببعضها. ووفقاً للسيميائيين، لا وجود للثقافة إطلاقاً من دون أنماط من الإشارات الدالة على المعنى، ويعتبر فردينان دو سوير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) المؤسس لعلم السيميولوجي، وقد كان متخصصاً بالبنيوية اللغوية التي أصبح تأثيرها لاحقاً مساراً للبنيوية الاجتماعية.

أولاً: تعريف الرمزية والسيميائية

الرمزية لغة مصدر مشتق من فعل رَمَزَ، يرمُزُ، رمزاً، بمعنى أومأ وأشار. ورمز إلى أي أشار أو دلّ. والرمز يدل على الموضوع أو التعبير أو النشاط الإنساني ـ الاجتماعي الذي يوحي بفكره أو يشير إلى قيمة شيء ما إشارة مجردة، ويحل محلها ويصبح ممثلاً لها وبديلاً عنها. إنه يستخدم استخداماً مطرداً ليمثل مجموعة من الأشياء، أو نوعاً من أنواع العلاقات الاجتماعية أو الفكرية أو الروحية. ويقال «الرمز الاجتماعي» حين يشترك فيه أفراد المجتمع، كالرموز التي تمثلها الميثولوجيا والفولكلور، والرموز الوطنية والقومية والإنسانية وغيرها.

والرمزية مذهب من مذاهب الأدب والفنون بصورة عامة، يعبر عن المعاني الخفية أو الضمنية والانطباعات النفسية عن طريق الإيحاء والتلميح والدلالة غير المباشرة، بدلاً من الأسلوب التقريري المباشر، وذلك كي يشارك القارئ أو الناظر أو السامع في فهم الفكرة أو تكملتها أو الإضافة إليها من خياله. كما أن هذا الاصطلاح يتضمن أشكالاً عديدة من أنماط السلوك، ومن عملية إعطاء معان لأشياء خاصة، بحيث يصبح في إمكان الجزء أن يعرب عن الكل ويعبّر عنه ويشير إليه. كذلك تعتبر الرمزية في مدرسة التحليل النفسي طريقة أولية في التفكير تظل في اللاشعور حيث تخفي معاني الأحلام. ويمكن التوصل إلى معنى الرمز عن طريق التداعي الحر للأفكار الذي يقوم به صاحب الحكم[(١)].

سوسيولوجياً يذهب التعريف إلى القول إن الرمز هو «شيء ما يحتل مكان شيء آخر» أو إنه «شيء ما يحل محل شيء آخر ويستدعيه». إن تمثالاً معيناً يذكر رمزياً بشخصية أو حدث أو فكرة، ويضمن لهم بذلك وجوداً وفعلاً مستمرين. وبذلك فإن أي كلمة تحل رمزياً محل شيء تثير ذكراه، دون أن يكون الشيء المادي (الفيزيقي) ضرورياً. فالرمز حسب مفهوم وايت هو شيء يكتسب قيمته أو معناه ممن يستخدمونه»[(٢)].

يتطلب الرمز إذاً، ثلاثة عناصر: دالّ (Signifiant) وهو الشيء الذي يحل محل شيء آخر. أي الرمز نفسه بالمعنى الدقيق والملموس للكلمة. ومدلول (Signifie) وهو الشيء الذي يحل الدال مكانه. والدلالة (La Signification) وهي العلاقة ما بين الدال والمدلول. وهي علاقة ينبغي لها أن تدرك وتفسّر على الأقل من قبل الشخص أو الأشخاص الذين يتوجه الرمز إليهم.

وقد يحدث أن يكون «للدال» علاقة طبيعة مع «المدلول» مثل الدخان الذي يشير إلى وجود نار، والأرض المبلولة التي تعني هطول المطر. لكن هذه في الحقيقة علامات (Signes) أو إشارات أولية أكثر منها رموزاً حقيقية. وجميع الرموز الاجتماعية تقريباً ليست في الواقع إلا كناية عن علاقة عرفيّة مع مدلولها. وهذا ما يفترض وجود عنصر رابع للرمزية، وهو وجود اصطلاح (Code) محدد للعلاقة بين الدال والمدلول، وهذا الاصطلاح يجب أن يكون معروفاً ومكتسباً من جهة العناصر ـ الفاعلة (Les Sujets) التي تتوجه إليها الرموز، حتى تصبح هذه الرموز ذات دلالة ومعنى[(٣)].

إن اللسان وفقاً لسوسير له مميزات بنيوية محددة، ويستخدم الكلمة الفرنسية langue للدلالة عليه، لأنه يمثل الجانب الاجتماعي للكلام، وعلى من يرغب في جعل عباراته ذات معنى لدى الآخرين في المجتمع اللساني، أن يتقيد بتلك القواعد في نشاطاته الشفهية.

---

(١) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨)، ص ٤١٨.

(٢) Leslie A. White, *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization* (New York: Farrar, Straus, 1949), p. 25.

(٣) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ١: الفعل الاجتماعي، ص ١٦٠.

لذلك ذهب سوسير إلى وصف أفعال الأفراد الكلامية بمصطلح (Parol) ويعني الكلام وهي تختلف عن اللغة (Language) من حيث إنها أي اللغة ليست مجموعة غير مترابطة من الدلالات، فكل لغة هيكل أو بناء يتألف من قواعد لغوية ومعانٍ تربط الكلمات، وتستعمل عندما تتوافر لها قواعد الترابط بين مختلف أنواع الدلالات لغرض إيصال الأفكار.

يجب أن تدرس اللغة كنظام متكامل له منطقه الخاص وبناؤه، ويجب أن لا يُنظر إليها وفقاً لارتباطها مع الحقيقة الخارجية. هكذا، مثلاً بالنسبة إلى دلالة (الكلب) يجب أن ننظر إليها وفقاً لعلاقتها مع الدلالات أو الإشارات الأخرى مثل (الحيوان) و(ينبح) بدلاً من رؤيتها تبعاً لعلاقتها مع الكائن، الشيء الحقيقي الذي تصفه، وتالياً، فإن وظيفة اللغة هي تنظيم إدراكنا للواقع وبنائه، والذي قد ينتج منه خرائط معرفية متعددة للواقع بحكم تعدد اللغات؛ فالأوروبي حينما ينظر إلى مشهد الثلج، فهو لا يرى أمامه ثلجاً. أما رجل الإسكيمو، فعندما ينظر إلى المشهد نفسه، يرى أكثر من ذلك، لأن لديه أكثر من خمسين كلمة لوصف الثلج المتساقط. وهكذا، فإن الأوروبي ورجل الإسكيمو لهما مفهومان مختلفان لموضوع واحد.

من هنا، يخلص سوسير إلى أن اللسان ليس مجموعة من الكلمات التي تشير إلى الأشياء، وإنما هو بنية تتكون من نظامين مترابطين: **الأول**، نظام الدلالات ويقصد به الأصوات والصور الكتابية ضمن لغة ما. **والثاني**، نظام المفاهيم أو الأفكار التي تشير إليها هذه الدلالات. والعلاقة بين النظامين متبادلة ومترابطة، إذ لا معنى للإشارة (المدلول) بمعزل عن الصورة التي تمثله أي (الدال)، وهذا يعني، بحسب سوسير، أنه لا وجود للمعنى خارج إطار اللسان، وأن الألسنة المختلفة تشكل صورة العالم حولها بطرائق مختلفة[٤].

ثمة طريقتان يطرحها سوسير في التحليل السيميائي: **الأولى**، وتركز على العلاقة التركيبية/ السياقية (Syntagmatic Relation) ويقصد بها الطرائق التي تترابط من خلالها كلمات محددة في شكل متسلسل لبناء العبارات أو الجمل. **والثانية**، التي تدرس العلاقة الاستبدالية، حيث تستمد الدلالات معناها عبر مقارنتها بدلالات أخرى قد يكون لها معانٍ متشابهة، لكنها إلى حد ما مختلفة.

أصبحت أفكار سوسير منطلقاً للسيميولوجيا ودراساتها التي طبقت في علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وبخاصة في المجال الثقافي، وقد استفاد منها كلود ليفي ستراوس كثيراً في تحليلاته الأنثروبولوجية، وكذلك رولان بارث (١٩١٥ ـ ١٩٨٠) الذي يعد من أبرز الشخصيات التي عملت على تطوير السيميائية الفرنسية.

إن الإشارات، وفقاً لبارث، موجودة في كل مكان، إن السيارة والثوب وطبق الطعام المطهو والفيلم والمقطوعة الموسيقية والصور الإعلانية... كلها إشارات. عندما يصادف الإنسان المعاصر هذه الأشياء، فإنها تخضع لنظام تفسير ضمني؛ فهذه السيارة تفصح عن المكانة الاجتماعية لمالكها،

---

(٤) هارلمبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن (دمشق: دار كيوان، ٢٠١٠)، ص ٥٩.

وهذا الثوب يدل على درجة امتثالية مرتديه لأعراف المجتمع أو درجة شذوذه عنه، وطبق الطعام المطهو يدل على أسلوب حياة المضيف، ويخبر عنه.

استبدل بارت فكرة «وظيفة الإشارة» «بفكرة «الإشارة» ليقول إن لا شيء مادياً ذو فائدة منفعية بحتة، لأن كل شيء إشارةً بحد ذاته؛ فوظيفة الهواتف على سبيل المثال أن تقدم خدمة للأفراد للتحدث في ما بينهم، لكن هناك أنواعاً وألواناً مختلفة من الهواتف، لكل واحد منها دلالة مختلفة مرتبطة به تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والثقافة. بعبارة أخرى، يقول بارت، إن لا شيء يمكنه أن يفر من المعنى. ولا ينطبق هذا على الأشياء المادية فحسب، بل على الأشياء كلها التي تقع ضمن الإدراك الإنساني(٥).

لم تعد الفكرة مع بارت أن أنظمة الإشارات لها دلالة فقط، بل أصبحت الدلالات تدرك بكيفية اشتغالها لتخدم مصالح معينة في المجتمع. يترجم بارت أفكار ماركس حول الأيديولوجيا إلى مصطلحات بنيوية وسيميائية جديدة؛ إذ تكشف «الشحنة الاجتماعية» ذات البعد الأيديولوجي المشكلة لهذه الدلالات والمعاني، الطريقة التي تعمل بها الفئات المتنفذة في المجتمع لتضمن استمرارية مصالحها وسيطرتها. إنها تكشف علاقات القوة الخفية وتوزعها في أنظمة الدلالة. وقد عالج بارت جوانب متعددة للثقافة الشعبية مثل أساليب الطهي وأنماط السلع الاستهلاكية، وفي كتابه «نظام الموضة» يحلل بدقة الطرائق التي يعمل من خلالها نظام الإشارات والمعاني، فثوب ما، لا يكون «أنيقاً» بطبيعته، وإنما يستمد أناقته أو عدمها من التسميات التي أطلقتها عليه صناعة الموضة، التي تحدد ما هو أنيق من خلال التلاعب بالمتغيرات الدالة في اللباس تركيبياً واستبدالياً بصورة عشوائية، بما يضمن استدامة المصالح والنفوذ.

البعد الرمزي أوجد عملياً الفرق الأساسي بين الإنسان وباقي الكائنات، وهو بعد يتمثل في إنتاج الرموز والإشارات واستعمالها كمحصلة لتطور بطيء ومتدرج استمر مئات السنين. ولم يكن هذا ممكناً إلا لأن الإنسان كائن عاقل ومفكر يمتلك استعدادات لتمثل الأشياء بطريقة رمزية، بواسطة الكلمات، والمفاهيم العقلية والخيال بنوعيه: المبدع والإرجاعي. والخيال الإرجاعي عفوي، تقوم به الذاكرة بالتداعي حتى ليكاد يمتزج معها. أما الخيال المبدع فهو أرقى، والفرق فيه كالفرق بين المصور الفوتوغرافي والمصور الفنان الذي تقوم عبقريته على تأمل المشهد وتبيان المعنى العميق الكامن فيه.

هذا الاستعداد الذي يمتلكه الإنسان لاستعمال الوقائع ومعالجتها رمزياً، قد أدى إلى تنمية لامتناهية لقدراته على الإبداع والاختراع، والإضافة والإغناء، بحيث نجح في النهاية في بسط نفوذه وسلطانه على العالم بما لا يتناسب بأي حال مع قوته المادية، وهو بهذا التقدم الخلاق، مدين إلى كيفية استخدامه وإنتاجه للرموز التي استطاع أن يوظفها على أفضل وجه. وما كان هذا ليحدث إلا

---

(٥) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ١٨١.

بالتفاعل الاجتماعي، فالمجتمع هو المؤتمن على الرموز المتراكمة، والثقافة هي الحافظة لها. بل هي الفضاء الذي تسبح فيه. وهي عملياً ـ أي الرموز ـ ساعدت على وجود حياة ثقافية واجتماعية أكثر تنظيماً وتعقيداً وأكثر دينامية.

إذاً ثمة ثقافة ومجتمع ورموز يترابط نسيجها بحيث لا يمكن تفكيك التفاعل القائم في ما بينها. والحاصل أن المعنى إذاً ليس أصيلاً في الرمز. فربما بدا لنا الأسود وحده لون الحزن، لكن الصينيين التقليديين يعتبرون الأبيض لون الحداد. فمعنى الرمز ينشأ من التفاعل الاجتماعي، كما أنه يبقى نتيجة هذا التفاعل. جميع المدنيات قامت على استعمال الرموز، واستمرت بفعل هذا الاستعمال. فالسلوك البشري هو سلوك رمزي، لكن من الضروري التنبه إلى أن السلوك الإنساني ليس مجرد منبه أو مثير واستجابة، إنما هو «عملية تأويل للمنبه والاستجابة». فنحن لا نتجاوب مباشرة مع أعمال الآخرين وأفعالهم، وإنما مع المعنى الذي نسبغه بأنفسنا على تلك الأعمال، عن طريق قراءة الرموز[٦]. فإن لم نتشارك إلى حد كبير في الرموز، فسوف يتعذر علينا أن نعيش الحياة كما نعرفها، لأن التواصل سوف ينعدم.

ثانياً: سوسيولوجيا العالم الرمزي، سيميائية الثقافة

تؤدي الرموز والإشارات وظيفتين اثنتين، **الأولى** هي وظيفة الاتصال، **والثانية** هي وظيفة المشاركة. وهما يتساندان في أوجه الفعل الاجتماعي، فرمزية الاتصال تيسر المشاركة وتساعد عليها، ورمزية المشاركة تقيم أنماطاً عدة من الاتصال أيضاً.

لا شك في أن كل شكل من أشكال التفاعل والفعل الاجتماعي يتطلب من جهة العناصر الفاعلة إرسال الرسائل واستقبالها. وبمعنى آخر، يستخدم الإنسان وسائل عديدة للتعبير عن حالته النفسية وأفكاره أهمها:

ـ **اللغة الانفعالية أو العاطفية:** فالانفعالات والعواطف والهيجانات تعبيرات تظهر على حركاتنا، وتبدو بصورة خاصة على تقاطيع الوجه. وهي وإن كانت غامضة بعض الشيء لكنها أحياناً واضحة. ففي حالة الذعر نشيح بأعيننا عن الشيء الذي أخافنا ونستعد للهرب. وفي حالة الفرح تنفرج أسارير الوجه. وفي حالة الألم يعبر الوجه عن ذلك. وفي حالة الخجل فاحمرار الوجه دليل على ذلك وهكذا...

ـ الإشارات والرموز أيضاً تستخدم للتعبير، فإشارة من اليد تجاه الآخر قد تعني الأمر بالتوقف، لكنها في شكل آخر تعني الأمر بالتقدم، كما أن للدول رموزها وأعلامها، وللعلوم أيضاً رموزها كما في الكيمياء والجبر مثلاً.

---

(٦) روبرت نيسبت وروبرت بيران، **علم الاجتماع**، ترجمة جريس خوري (بيروت: دار النضال، ١٩٩٠)، ص ٦١ ـ ٦٢. و Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism; Perspective and Method* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969]), p. 79.

ـ لغة الفنون وإشاراتها، فلكل فن لغته، فالرسم يستخدم الخطوط والألوان. والموسيقى تتنوع بتنوع الآلات والمدرجات الموسيقية.

ـ الأصوات وهي تستخدم بكيفيات متعددة. فاللغة المحكية تستعمل مجموعة من الأصوات كي تؤلف تنوعاً كبيراً من الرموز هي «الكلمات» وعندما تصبح اللغة مكتوبة، يتاح لها أن تكون أوسع انتشاراً. وعندما يطبع ما هو مكتوب يكتسب قوة جديدة ويتّخذ أشكالاً أخرى كأشكال واصطلاحات التلغراف أو الإشارات، ويترافق معها أيضاً حركات وإشارات وإيماءات الوجه وأوضاع الجسم. وهي غالباً ما تصاحب اللغة المحكية بكثافة، وقد تعطي الحركة أو الإيماء معنىً مختلفاً للكلمات.

ـ لغة العلوم وهي أكثر اللغات تجريداً. فالعلم يستخدم المفهوم أولاً، وعندما يبلغ أعلى درجات الكمال يستخدم الرياضيات، بهذا قيل إن أكمل العلوم الرياضيات تليها الفيزياء الرياضية ومن ثم بقية العلوم.

إن هذه الأشكال المختلفة من الاتصال تؤلف أول مستوى من الرمزية، عدا لغة العلوم التي تقوم على المفاهيم، فهي تشكل المستوى الثاني. ذلك أنها تصورات عقلية تحل مكان الأشياء، ومع أنها شخصية، إلا أنها نتاج اجتماعي يخص عدداً كبيراً من الناس. فمفاهيم الفضيلة والخير والشر والحق والباطل، بل الحرية والمساواة يعود جميعها إلى فعل التفاعل وإلى النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والارتباط بين اللغة والمفاهيم (Concepts) ارتباط وثيق وثابت، ولا تعبِّر المفاهيم عن ذاتها فقط عبر الكلمات، إنما توجد الكلمات وتولدها أيضاً وتؤدي إليها.

الطفل في الأشهر الأولى من حياته يعبر عن حالاته النفسية بالإشارات والحركات وبما يسميه علماء النفس «الكلمة ـ الجملة». والطفل يندمج في مجتمعه تدريجياً، ومقياس اندماجه في المجتمع هو درجة نموه في تعلم اللغة. ذلك أن اللغة حوار، أي علاقة مع الآخرين[٧]، أي أنها فعل تفاعل، ولا يمكن أن تنشأ إلا إذا تكونت هذه العلاقة، حتى عندما يخاطب المرء نفسه في حوار منفرد أو وحيد الطرف ـ هذا إذا لم يكن مصاباً بمرض عقلي ـ فهو يتصور في ذهنه آخر يحاوره ويرد عليه.

واللغة عمل وفكر في وقت واحد. إنها عمل وسلوك لأننا بواسطتها نسعى للتأثير في غيرنا إذ ندفعه بهذا الاتجاه أو ذاك. فلا يوجد كلام لمجرد الكلام أو كتابة لمجرد الكتابة، فهذا فعل وظيفي له غاية، حتى عندما نتأمل شخصياً في أفكارنا، فنحن نقوم بهذا كي نفهمها ونقوّمها ونتحرك بعدها وفقها. واللغة أيضاً فكر وبنية، ذلك أن أي لغة تحمل في فهمها مسبقاً رؤية للعالم يتبناها بالضرورة أولئك الذين يتكلمونها. وقد كانت هذه الفرضية موضع اهتمام الباحثين أمثال

(٧) نيسبت وبيران، المصدر نفسه، ص ٦٣.

الأنثروبولوجي واللغوي الأمريكي إدوارد سابير Sapir (Edward) والألماني فون همبولدت (Von Humboldt).

بالإضافة إلى الاتصال، فإن الرموز لها وظيفة أخرى تتعلق بالمشاركة. إنها تستخدم بصورة فعالة في تحسين الحقائق المجردة، العقلية أو الأخلاقية، في المجتمع وتجعلها مرئية وملموسة. وهي بهذا تسهم في التذكير والمحافظة على مشاعر الانتماء، وفي إثارة أو تأمين المشاركة التي تلائم الفاعلين بحسب الوضع والدور الذي يحتلونه، وتسهم بالتالي في إقامة «النظام الاجتماعي الطبيعي» واستمراره، ومتطلبات التضامن الذي يفرضه. وبحسب غيّ روشيه يمكن حصر أنواع الرموز بالأوجه التالية:

١ ـ الرموز الدافعة إلى التضامن

وذلك باعتبار الجماعات كيانات تحتاج إلى رموز لتمييزها عن الرموز الأخرى أو لتثبيت وجودها في نظر الآخرين. هذه هي حالة الجماعات القومية أو الإثنية (Ethniques) التي تتمثل برموز متنوعة: علم، شعار الشرف أو النسب، نشيد وطني، لون مميز، رجل دولة وقائد كاريزمي، مؤسسة سياسية، حيوان (الدب السوفياتي، النسر الأمريكي..).. هذه الرموز لا تساعد فقط على تقديم الجماعات وتمثيلها بصورة حسية، بل يمكن كذلك أن تستخدم من أجل أن تثير أو تنمي شعور التضامن والانتماء عند الأعضاء. وقد يصل أحد هذه الرموز إلى حد القداسة الأسطورية، بل إن الوصول إلى هذه المرتبة هو هدف الأمم الفتية التي ترغب في إيجاد رموز حية ذات دلالة بالنسبة إلى مجموع المواطنين.

لا تشمل هذه الفعالية الأمم فقط، بل الجماعات الأقل حجماً أيضاً، كالأحزاب السياسية التي يجب أن تصون تضامن أعضائها وتحافظ عليه، وأن تجذب إليها مؤيدين وأنصاراً جدداً. إن قادة الأحزاب السياسية والأيديولوجية يهتمون كثيراً بهذا الجانب الرمزي من خلال إيجاد صيغة مثيرة ترمز إلى روح الحزب وبرنامجه وقيادته. وفي الفترات الانتخابية تنتشر الرمزية في الحياة السياسية، وتصبح ذات غنى كبير. وعلى المستوى الميكروسوسيولوجي يتميز كثير من الأعياد والاحتفالات العائلية بطابع رمزية المشاركة. إننا نشارك في حضور زواج أو مأتم أحد الأقرباء أو الأصدقاء من أجل أن ندلل بذلك على تضامننا معه. كما أن الامتناع عن ذلك هو فعل يؤدي إلى المعنى المعاكس.

٢ ـ الرموز المحددة للتنظيم التراتبي للجماعات

يترافق مع جميع أشكال التراتبيات الاجتماعية نوع من الرمزية في غاية الغنى، تظهر التميّزات في المرتبة والنفوذ بوضوح وجلاء. فالحي ونمط السكن، والسيارة، والمدرسة التي يدرس فيها الأولاد، والجمعيات والأندية التي ننتسب إليها، قضاء أوقات الفراغ، مكان قضاء العطل، اللغة، كل ذلك يستخدم كدليل أو إشارة أو رمز للمكانة التي نحتلها، وللسلطة التي نمارسها، وللهيبة أو

الوجاهة التي نتمتع بها. ولا تنجو من ذلك حتى المجتمعات التي تدعي بأنها الأكثر ديمقراطية أو مساواة. ومن الطبيعي أن يكون للسلم الاجتماعي أسس أخرى، إلا أن الرمزية التي تحيط به، تلعب دوراً تعبيرياً مهماً، بل هي في الحقيقة تقوم بتثبيت السلم الاجتماعي وتزيد من صلابته.

ولأن التنظيم البيروقراطي تراتبي بطبيعته، فمن المتوقع أن ينتشر فيه هذا النمط من الرمزية. فالوظائف العامة، والوضع القانوني للموظفين يعبر عنها رمزياً باتساع المكتب، ووجود أو عدم وجود غرفة انتظار، وحجم غرفة الانتظار، الأثاث، السجادة، السكرتيرة الخاصة، حتى لون البذلة واختيار ربطة العنق. فجميع هذه الجوانب تساعد على تحديد مركز كل موظف، ومدى سلطته والسلوك الذي يجب أن نتخذه تجاهه. فالجهاز الرمزي خاصية جميع البيروقراطيات. ويكفي أن نلاحظ تنظيم الحياة في أي جامعة أو مصنع، أو في مكتب، أو في جماعة دينية، أو في مستشفى حتى نلتقط في وقت قليل مجموعة غنية من الرموز التراتبية.

واللباس في هذا المجال له دلالة عميقة، فبحسب الثياب، وإضافات التزين التي تلازمها، تقوم أول درجة من التعارف الاجتماعي. فكل فرد، ذكراً أكان أم أنثى، ولو أنه يرتدي بذلة كاملة أو فستاناً، يحمل عدداً معيناً من العلامات والدلائل تتيح مثلاً عن طريق لون ربطة العنق وشكل الحذاء وتزيين عروة السترة، ونوعية القماش، والعطر المستعمل أن نحدد موقعه في البناء الاجتماعي بكثير من الدقة.. ويستخدم اللباس للتمييز بين الأجناس والعمال والعسكريين والمدنيين وبين رجال الدين وغيرهم من المؤمنين.

٣ ـ الرموز التي تشد الحاضر إلى الماضي

يحمل الماضي إلى أي جماعة بعضاً من هويتها كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الأفراد. وأي مجتمع يتحدد ويعرّف في جزء منه، بأصوله وتاريخه وتطوره. لقد دافع موريس هالبفاك (Maurice Halbwachs) ببراعة عن هذا الرأي في موضوع ما يسميه «الذاكرة الجمعية» (La Memoir collective) حيث إن التشابه غالباً ما يكون بارزاً بينها وبين الذاكرة الفردية. فالذاكرة الجمعية ليست بالضرورة تاريخ المؤرخين، مع أنها تستمد منه الحياة، وإنما عليها أن تبسط الماضي وتختصره وتحذف منه وتحرّفه وتجعله أسطورة. من أجل هذه الغاية، تعمد الذاكرة الجمعية إلى الرمزية بكثرة، ويكفيها لذلك بعض أسماء الشخصيات العظيمة المحاطة بهالة من الأساطير، كما يكفيها بعض التواريخ وبعض الأماكن والحوادث المحملة بالذكريات.

عند الشعوب التي لا تعرف الكتابة، يختلط كثيراً التاريخ والذاكرة الجمعية في الفكر الأسطوري حيث يتداخل فيه الزمان، ولا تطرح بالنسبة إليه مشكلة صحة الحوادث وصدقها. إن الذاكرة الجمعية ليست إلا عاملاً من العوامل الأكثر قوة في التضامن الاجتماعي، ذلك أن الرموز التي تستخدمها مثقلة بالمعاني، وأن الذكريات التي تثيرها هذه الرموز محملة بانفعالية جماعية، فهي مصدر مشاركة نفسية، وتقريباً بيولوجية، أنها تقدم تفسيراً للحاضر ودروساً من أجل المستقبل، وهذا

ما يكفي حتى تساهم بقوة في تضامن الجماعات، وفي المشاركة بين أعضائها، وفي وجهة الفعل الفردية والجماعية.

٤ ـ الرموز التي تستحضر القوى الدينية والسحرية

تستخدم الرمزية الدينية من أجل التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين رجال الدين وغيرهم من المؤمنين، وبين الأماكن المقدسة أو المحرمة، وغيرها من الأماكن الدنيوية العامة، وبين الأشياء النقية والطاهرة، وغيرها من الأماكن المدنسة إلخ... فالرمزية الدينية تفصل في نسيج المجتمع ذاته، من أجل أن تنشئ فيه التجمعات وترسم الحدود وتقيم التراتبيات، سواء من حيث اللباس أو الطقوس، فالدين غني بالرموز التي تفرق حتى تجمع بشكل أفضل. إنه ينشئ الفرز الضروري ليكتمل المشهد الديني.

الحياة الدينية بالإضافة إلى ذلك نشاط اجتماعي. وهذا هو حال تكوين الجماعات الإنسانية التي يمكن تحديدها جغرافياً وسكانياً، والتي هي في الوقت نفسه جماعات روحية. وهذه هي حال الاحتفالات التي تدعو الحضور إلى المشاركة بشتى أشكال الرمزية، كالقرابين والعمادة المادية والتعبيرات الجسدية والإشارات والإيماءات والأداء الجماعي للشعائر.

إن العلاقات بين الإنسان وعالم ما بعد الطبيعة هي في جانب كبير منها روابط بين الأشخاص، يجمعها كثير من التشابه والصلات والروابط الاجتماعية. فالرمزية الدينية تغتني من السياق الاجتماعي، وتعبر في كثير من الأوجه عن الوقائع الاجتماعية. والرموز السحرية ترتكز على تعامل الإنسان مع قوى فوق ـ الطبيعة، غير المنظورة ولا الملموسة. في المجتمعات التقليدية يرتبط السحر بالحياة الاجتماعية بكيفية خاصة، فهو يلازم الشغل والحرب والأعمال والمشروعات الكبرى. وإذا كان السحر قد انحسر نظامه، وضاق مجاله في المجتمعات الحديثة، فهو عملياً لم يختف كلياً، وإنما لم يعد يؤدي الوظائف التي كان يقوم بها في ما مضى.

وإذا كان الدين والسحر يحملان في طياتهما رموزاً متنوعة كثيرة الغنى، فذلك لأنهما يرجعان إلى عالم غير منظور، لا يمكن طرقه أو الدخول فيه مباشرة، لذلك ينبغي عليهما أن يسلكا الطريق الرمزي لإبقاء الإنسان على اتصال واحتكاك بهذا العالم(٨).

وهكذا نخلص إلى أن عالم القيم المثالي لا يتحول إلى الواقع إلا من خلال الرموز، وبالتالي فإن بنية الفعل الاجتماعي هي نتيجة شبكة مجموع العناصر المتدرجة والمتداخلة والمترابطة. وهي في غاية التعقيد، والبعد الرمزي فيها يتيح المجال للوصول إلى المفهوم الأكثر تحديداً من ناحية الميكروسوسيولوجيا. إن التفاعل الرمزي يتخطى الثقافة بأهميته، ذلك أنه يمكن اعتبار الثقافة شيئاً خارجاً عن فكر الإنسان وعقله، ولا سيما أنها لا تعد من الملكات التي يتمتع بها الطفل منذ لحظة

(٨) روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ج ١: الفعل الاجتماعي، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

مولده. فمجمل تجربة النمو والنضج هي في أساسها استيعاب وتمثّل للقيم والأفكار وأساليب السلوك الشائعة والمعروفة، والتي يكتسبها الفرد بالتنشئة والتفاعل الاجتماعي. لذلك نعتبر التفاعل الرمزي مادة تشكل لبّ الشخصية والهوية، والتي بدونها لا يمكن إقامة التواصل مع الآخرين.

ثالثاً: بيار بورديو، المعنى في الممارسات الرمزية

كرس بيار بورديو قسماً كبيراً من أعماله لعلم اجتماع الثقافة، وبشكل أكثر دقة لتحليل الممارسات الرمزية (Pratiques symboliques) تناول فيها المسألة نظرياً وميدانياً من خلال دراسات حول الطلاب والممارسات الفنية، أو التمايز أو الجامعة. لقد كانت نقطة الانطلاق لهذا النوع من الدراسات أن العلاقات الطبيعية ليست فقط علاقات اقتصادية، بل هي علاقات قوة وعلاقات معانٍ معاً. وهي دراسات تتضمن نقداً كاملاً للمفهوم الماركسي عن الطبقات الاجتماعية، فهي تستبعد الثنائية الماركسية عن الاقتصادي والأيديولوجي. والواقع أن التسليم بكون الطبقة الاجتماعية لها أساس اقتصادي لا يعني أنه يمكن تقليصها أو اختزالها بمجموعة من العلاقات الاقتصادية، فالتحليل البنيوي يفترض في الوقت نفسه دراسة العلاقات الاقتصادية والممارسات الثقافية، بما فيها من تبادلات وصلات جوهرية تؤدي لإعادة إنتاج العلاقات الطبقية، لذلك ووفق هذا التوجه، يصبح من الضروري طرح مسألة «عدم الوعي» التي هي في صلب علم الاجتماع، الأمر الذي يساعد على دراسة وتعيين (Determination) الجانب غير الواعي في التصرفات والتعابير.

وهذا ما جعل بورديو لا يتوقف عند دلالات كلمة رأسمال بمعناها التقليدي الاقتصادي فقط، سواء أكان هذا الرأسمال وراثياً أم كان محصلاً. فقد أصبح من المسلم به أن امتلاك هذا النوع من الرأسمال يرسي حجر الأساس في عملية التراتب الاجتماعي، حيث تتركز بشكل تفاضلي الأوضاع الطبقية بما يضع حداً فاصلاً بين الطبقة المسيطرة ومختلف شرائحها، والطبقة المتوسطة والطبقات الشعبية. لكن بورديو كرّس عمله الأساسي على توزع شكل آخر من أشكال الرأسمال وهو «الرأسمال الثقافي» بشكليه: «الرأسمال المدرسي» الذي تحدده الشهادة وسنوات الدراسة، «والرأسمال الثقافي الموروث» المتناقل عبر الأسرة[٩]. والمقارنة بين هذين الأساسين للعملية التراتبية (الاقتصادي والثقافي) يبرز في الحقيقة بنيتين من التوزع التناظري (Distribution Symétrique) والمقلوب، حيث تنتظم ضمن الطبقة المسيطرة «بنية بوجهين» أو بنيتان مقلوبتان، حيث يبدو أن البعض (الصناعيون والتجار) يمتلكون رساميل اقتصادية، ونسبياً، كمية أقل من الرساميل الثقافية، بينما الآخرون (الأساتذة مثلاً) يمتلكون رساميل ثقافية، ونسبياً كمية أقل من الرساميل الاقتصادية. هذه البنية المقلوبة تتجدد داخل الطبقات المتوسطة، حيث تتميز بعض شرائحها بمستوى أعلى

---

(٩) وهو يعتبر على سبيل المثال أيضاً الحقل الديني، هذا الفضاء المستقل نسبياً والذي تدور فيه رهانات خاصة بغية «احتكار التلاعب أو التحكم الشرعي بالسلع الروحية» فرجال الدين يسيطرون على سوق السلع الروحية ويتنافسون على هذا السوق أيضاً، وهم يمنحون الغفران لمن يشاؤون ويمنعونه عمن يشاؤون، مستعيراً عبارة شهيرة لماكس فيبر.

من التحصيل الثقافي عن شرائح أخرى مالكة أكثر للرأسمال الاقتصادي. هذان الأساسان لعملية التراتب يحددان بسلبية «الطبقات الشعبية» غير المالكة للرأسمال الاقتصادي والمتميزة برأسمال ثقافي ضعيف.

يضيف بورديو إلى هذين الشكلين من الرأسمال شكلاً ثالثاً هو الرأسمال الاجتماعي «المحدد أساساً بمجموعة العلاقات الاجتماعية، والذي من الممكن أن يخفي في ذاته أصوله الاجتماعية وأن يستخدم كرأسمال. وهو يميز أيضاً بين الرأسمال المكتسب (المدرسي مثلاً) والرأسمال الموروث أو المندمج (Incorporé) اللذين قد يتداخلان، إنما قد ينفصلان بالنسبة إلى المفاعيل. فالدراسة التي أجريت على الطلاب في العام ١٩٦٤ أظهرت بما لا يقبل الشك هذا التمايز القوي بين «الورثة» المالكين لرأسمال ثقافي موروث، وفي الوقت نفسه لرأسمال مدرسي، وغير الورثة الحائزين فقط على رأسمال مكتسب مدرسياً. ويتوسع بورديو أكثر في هذا التصور عن «الرأسمال» الذي يعتبره طاقة اجتماعية قابلة لأن تنتج مفاعيل (Effects)، ووفق هذا التعريف تصبح كل طاقة قابلة لأن تكون مستخدمة (بشكل واعٍ أو لا واعٍ) كأداة في عملية التنافس الاجتماعي بمثابة رأسمال.

لهذا يمكن أن يشكل الجسد رأسمالاً. والنساء اللواتي ينخرطن في أعمال العرض أو التمثيل يجدن أنفسهن منساقات إلى اعتبار الجسد رأسمالاً على مستوى اللغة أو الأتعاب المدرسية نفسها. لذلك يخلص إلى أنه من الأفضل الأخذ بعين الاعتبار كل «الملكيات» التي يستخدمها الناس في ممارساتهم، بدلاً من الاقتصار على التعريف الضيق للرأسمال. فمجموع هذه الرساميل وهذه الملكيات هي التي تتيح بناء المدى الاجتماعي[١٠].

إن إدراك هذا المدى الاجتماعي ليس سوى تمهيد لإعادة النظر بالممارسات الاجتماعية انطلاقاً من الأوضاع الاجتماعية ومن الأبيتوس[١١] ضمن حقل معين. إن دراسة الصراعات ضمن هذا المنظور تكشف الأبعاد المختلفة للوقائع والظواهر. فالأبحاث التي أجراها بيار بورديو ومساعدوه، ومنها: إعادة الإنتاج، الفن الوسيط، التمايز، توضح بشكل خاص صراع الطبقات في الميدان «الثقافي». فعلى سبيل المثال تقدم لنا الممارسة البسيطة للتصوير (La Photographie) المثل الصارخ. إنها ممارسة في غاية السهولة تقنياً واقتصادياً. فهي لا تتطلب إعداداً عقلياً ولا تثقيفاً مسبقاً، فالثمن الرخيص للأجهزة يجيز انتشار الاستعمال المعمم. هذا الابتذال في الاستعمال يجعله أكثر وضوحاً كون مختلف الفئات الاجتماعية تقوم بعملية التصوير الفوتوغرافي تبعاً لمعايير مختلفة

(١٠) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٩٦ ـ ٩٧، و. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron: *Les Etudiants et leurs études*, avec la collab. de Michel Eliard, cahiers du centre de sociologie Européenne, sociologie de l'éducation; 1 (Paris; La Haye: Mouton, 1964), et *Les Héritiers: Les Etudiants et la culture*, le sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1964) .

(١١) مصطلح يستخدمه بيار بورديو (Habitus) يقصد به ميل أو توجه أو نزوع. وحسب تعبيره «نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل، يعمل في كل لحظة، بدمجه الخبرات السابقة، كمصفوفه من الإدراكات والتقييمات، والأفعال، ويتيح إنجاز مهام لا نهائية التنوع.

تجد فيها الفرصة لتأكيد تباينها وتميزها. وسوف نرى في أبحاث بورديو[١٢] أن هناك أفراداً من الطبقة المتوسطة تسعى إلى الفرادة في ممارستها التصوير متجاوزة الوظائف العائلية، بينما نرى أفراداً من الطبقات العليا ترفض ممارسة من هذا القبيل، وتعتبرها مبتذلة لمجرد كونها أصبحت منتشرة وعامة، بينما هي تعتبر ترفاً في أوساط الطبقة الفلاحية، في حين تعتبر في الأوساط الشعبية والعمالية موضوع موافقة مباشرة، من دون أن يطرح السؤال عن قيمة التصوير الجمالية. فالتصوير محكوم بما يمثل أو يصور، وعلى العكس من ذلك، نرى التصوير عند الطبقات المتوسطة ينظر إليه كفن وليس كاستخدام يستهدف المحافظة على الذكريات فقط. والبعض من هؤلاء يجد في الممارسة الكثيفة للتصوير، تأكيداً لتمايزه المبثوث بالنسبة إلى الثقافة الشعبية.

ويتوسع بورديو في مؤلفه المعنون بـ **التمايز** (*La Distinction*) بهذه التحليلات ويدخل إلى عملية الاستكشاف الواسعة ممارسات اجتماعية من التمايز والفرقة بين الطبقات الاجتماعية المتنوعة، وهي الممارسات التي تتجدد باستمرار وتحدث ضمن المدى الاجتماعي المتراتب في حقل الإنتاج، وفي ميدان الاستهلاك، وتحديداً ضمن ميدان الأذواق (Gout) (الفنية والثياب والمطبخية...) والتي هي ظاهراً فردية ومتنوعة. فالأبحاث حول عمليات ارتياد المتاحف بيّنت مثلاً أن المتاحف لا يرتادها، بالدرجة الأولى، على الرغم من سهولة الارتياد، سوى الحائزين على رأسمال ثقافي عال. إن ترتيب الثروات الثقافية (كالمسرح الطليعي مثلاً ومسرح الرصيف) يشكل في الوقت نفسه ترتيباً للمنتجين والنقاد والجماهير. وهكذا تنشأ علاقة تماثل توحد مدى الإنتاج ومدى الاستهلاك (مسرح النبلاء والجمهور البرجوازي والمسرح السهل والجمهور المثقف مثلاً). وهكذا تنتظم الثروات الثقافية ضمن سلم من المراتب، ينتظم ويتعارض فيها الناس بشكل متبادل، في اللحظة نفسها التي يظهرون فيها ذوقهم الخاص[١٣]. ويشير إلى العديد من ممارسات التمايز منها مثلاً ما يتعلق بالتقدير الشعبي للقوة الجسدية كبعد من أبعاد الرجولة، وهي تظهر في مجموعة من الدلائل مثل اختيار الأطعمة القوية أو الرغبة بممارسة تمارين قوة. ويرى أن هذا البعد له صلة وثيقة بالوضعية المصنوعة عن الطبقة العاملة وعن البيع المأجور لقوة العمل. وهو يكشف عن تضاعف أثر انتزاع الملكية الاقتصادية إذا ما ترافق مع انتزاع الملكية الثقافية، والذي يظهر في قبول قيم الطبقات المسيطرة والاعتراف بمختلف أشكالها. ويخلص إلى أن التوزيع اللامتكافئ للرأسمال الاقتصادي، كما التوزيع اللامتكافئ للرأسمال الثقافي، هما في أساس الخيارات المختلفة في ميادين الجماليات وأساليب الحياة. لكن القاسم المشترك بينهما وعلى الرغم من اختلاف الوسائل هو تأكيد شرعيتهما في امتلاك الثروات الثقافية. فمالكو الرأسمال الاقتصادي أكثر قدرة على إظهار امتلاك الدلائل الثقافية المشروعة، كالقيام بالأسفار وتسلم الأعمال الفنية أو اقتناء السيارات

(١٢) Pierre Bourdieu, *Un Art moyen: Essai sur les usages sociaux de la photographie*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1965), pp. 73-74.

(١٣) أنصار، المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣، و Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1979), pp. 259 et 261.

الفخمة، بينما يظهر الحائزون رأسمالاً ثقافياً تمايزهم من طريق القراءات والمطالعات والميل إلى سماع الموسيقى الكلاسيكية أو الاهتمام بالمسرح الطليعي.

يؤدي هذا النوع من التحليل إلى التشديد على أشكال «التنافس» التي تخلق دينامية في مختلف الحقول. ففي حقل إنتاج الثروات الرمزية مثلاً نرى كما في حقل إنتاج الثروات المادية أوضاعاً مميزة، بعضها مسيطر والبعض الآخر مسيطر عليه، يحركها دون انقطاع، المنافسات حول إنتاج هذه الثروات. ففي ميدان الفن مثلاً ينبغي على الجديد الداخل إلى هذا الحقل أن يهاجم الأوضاع المكتسبة، وأن يجبر الآخرين على الاعتراف به منتجاً ومبدعاً، على غرار المنتجين الذين يحملون هذا اللقب. هذا يعني أن عليه أن ينتج عملاً يتميز عن الأعمال السابقة، ويدخله في مباريات معها. لذلك تتجدد جدلية التمايز في حقل يتصف دائماً بالتنافس والدينامية. فالفنان لا ينتج فقط من أجل الجمهور، بل من أجل جمهور من الأفراد يشكلون أيضاً منافسين له. فالفوز والتكريس ونيل الاعتراف، واستراتيجيات التمايز تؤمن كلها وظيفة الحقل وديناميته وحيويته.

يعمد بيار بورديو إلى تظهير تفاعلات «حقل الإنتاج الرمزي» الذي يضم المنتجين (الفنانين مثلاً والمؤلفين والعاملين في حقل الثروات الفنية) فهؤلاء موضوعون ضمن نسق مستقل نسبياً، نسق من المواقع والعلاقات والمنافسة، كونهم منخرطين ضمن عملية المزاحمة نفسها للحصول على النفوذ والسلطة. لقد اكتسب حقل الإنتاج هذا (ضمن ميدان الفن مثلاً) استقلاليته بالتدريج، بدءاً من عصر النهضة، ونتيجة تراخي العلاقات السابقة، الدينية أو السياسية. ولقد أكدت نظرية الفن للفن الرومنطيقية هذه الاستقلالية بإعلانها الاستقلال التام للفنان بالنسبة إلى منتج الثروات المادية. فالثروة الرمزية (اللوحة، القصة، المسرحية) إذا ما كانت ثروة اقتصادية، هي حقيقة واقعية «ذات وجهين»، سلعي ودلالي، والقيمة السلعية والقيمة الرمزية مستقلتان نسبياً. وهكذا نتبين أن إنتاج الثروات الفنية غير خاضع قسراً لقوانين السوق الاقتصادية. من هنا يمكن القول إن حقل الإنتاج الضيق (حقل إنتاج الفن مثلاً) له مميزات حقل مستقل نسبياً، يعبر عن نفسه، عبر إبعاد غير المنتجين، وجدلية التمايز الداخلي، وإنتاجية ذات مشروعية خاصة. ويحدث هنا صراع طاحن من أجل أن يعترف بأحدهم «فناناً» أي منتجاً داخل صفوف منتجين شرعيين. وعمليات التنافس لا تلبث أن يتواجه فيها المنتجون، من أجل الحصول على النفوذ إلى جانب الشركاء. كذلك تتشكل سلطات شرعية داخل الحقل، حتى لو استطاعت أن تنقل مكاسب موقعها إلى حقل آخر (فنان يكتسب موقعاً اقتصادياً على سبيل المثال)[١٤].

هذه الإشارات المتعلقة بحقل الإنتاج الرمزي الذي هو حقل إنتاج ضيق تختلف مفاعليها في الحقل ذي الإنتاج الضخم والاستهلاك الكبير، والذي يخضع لضغوط بنيوية مغايرة، كونه يتطلب رؤوس أموال اقتصادية كبيرة، وكونه يدخل في حساباته اهتمامات المردودية والجدوى. وهي اهتمامات إذا ما طبقت في الحقل الضيق والرمزي، تدفع بعلمية الإنتاج إلى اختيار الطرائق التقنية

---

(١٤) أنصار، المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

والمؤثرات الجمالية المقبولة مباشرة من الجمهور العريض، ما قد يفرض تجنّب كل الموضوعات التي تؤدي إلى الخلاف، أو التي يحتمل أن تصدم هذه الشريحة أو تلك، وهذا ما يخلق ميلاً عاماً نحو الرقابة الذاتية، ونحو إنتاج «فن وسط»، موجه لأكبر عدد من الناس، ولكن مع ذلك تبقى ضرورة تنويع الإنتاج الثقافي تلبية لحاجات السوق عاملاً يعيق هذا الميل نحو مردودية أعلى، ويخفف من حدة الرقابة الذاتية(١٥).

وتقع على حدود الحقل الضيق والحقل ذي الإنتاجية الكبرى الهيئات المؤسسة، والندوات الفكرية وحلقات النقاد، والصالونات أو الزمر الصغيرة المتحلقة حول دار نشر أو مجلة أو صحيفة أدبية أو فنية، وتقع أيضاً الهيئات الأكثر مأسسة، وهي الأكاديميات والمتاحف وجماعات العلماء التي تكرس عن طريق خياراتها وموافقاتها الرمزية نوعاً من الأعمال و«نمطاً للإنسان المثقف»، لكن الهيئة التكريسية بامتياز هي المدرسة ونسق التعليم بمجمله، وبخاصة المؤسسة الجامعية(١٦).

يركز بورديو على نسق التعليم باعتباره مكان نقل الثقافة الشرعية بل مكان فرض التعسف الثقافي الذي ينتج التدابير الثقافية اللامتكافئة، وبالتالي تدابير إعادة إنتاج النظام القائم. إن الكتاب المعنون بـ **إعادة الإنتاج** (*La Reproduction*) ينطلق من نقد التصورات المتعلقة بالتواصل ضمن العلاقة التربوية. وخلافاً للوهم التربوي السائد الذي يعتبر أن عملية التواصل هذه تقتصر على النقل البسيط للمعرفة، يشدد بورديو على واقع أن كل عمل تربوي هو عملية فرض ثقافة معينة، وهو بالضرورة عملية فرض تعسفية تتطابق مع النظام الثقافي للطبقة المسيطرة. وتتعارض مع هذا التأويل جذرياً أيديولوجية المساواة المزعومة في فرنسا، كما بينت الدراسات الميدانية، والتي تعتبر وفقها المدرسة هي حصراً مكان تكافؤ الفرص المكلف بتأمين المساواة لكل التلامذة والمطلوب منه تصحيح احتمالات اللاتكافؤ الخارج عن المدرسة.

هذا الموقع المميز لنسق التعليم في إعادة الإنتاج الاجتماعي يظهر جلياً في الاصطفاء الإيجابي والسلبي الذي يحققه. فالرأسمال اللغوي هو رأسمال مختلف حسب الطبقات الاجتماعية بدءاً باللغة البرجوازية، وصولاً إلى اللغة الشعبية، لذا فإن اصطفاء إيجابياً سيمارس لصالح أولئك الذين يملكون وسائل لغوية تفرضها المدرسة، وهي الوسائل الموجودة بشكل كبير في اللغة البرجوازية، والتي تكشف عن ميل نحو التجريد والعقلانية، ونحو تخفيض التوريات (Euphémismes) أي كل المميزات التي تشكل جزءاً من المعايير الألسنية للمدرسة. لكن اللغة الشعبية تظهر ميلاً إلى إعلاء شأن الحالة الخاصة، وميلاً إلى السخرية والسفاهة غير المتطابقة كلياً مع الخضوع الرمزي الذي

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦، و Pierre Bourdieu, «Le Marché des biens symboliques,» dans: *L'Année Sociologique*, bibliothèque de philosophie contemporaine; no. 22 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 82.

(١٦) المصدران نفسهما، ص ١٦٧ و٦٩ على التوالي.

تتطلبه المدرسة. وهكذا تتم سلبياً أواليات الإقصاء التي تطال أولئك الذين تبعدهم ظروف تحصيل واستخدام الأساليب التعبيرية، عن المعايير الألسنية للمدرسة.

ولا شك في أن للمدرسة بحسب بورديو وظيفة واحدة هي تجديد التعسف الثقافي وفرض شرعية الطبقات المسيطرة، غير أن هذا الفعل المحدد للمدرسة يجهله غالبية الناس، فهو بشكل خاص يخفي الأيديولوجية التقليدية لتكافؤ الفرص التي تهدف إلى جعلنا نقبل أن المدرسة تعمل، تحديداً، على توفير المساواة التامة في الحظوظ للطلاب، ولا تعطي النجاح إلا لمستحقيه. فالمدرسة في المحصلة تبني توافقاً مع بنية علاقات الطبقات وفق طرائقها الخاصة في تجديد السيطرة عن طريق المواربة في فرض الثقافة المسيطرة كثقافة مشروعة. فالحياد الذي تدعيه مناهج التعليم، والذي يؤدي عملياً إلى استبعاد الطبقات المسيطر عليها يعزز شرعية الفوارق بين الطبقات، بعد أن يكون حولها أو ظهرّها كنتائج للتنافس العادل. والنظام المدرسي بإخفائه التعسف الثقافي، ويجعلنا نعترف به كسلطة مشروعة من الفرض يقرّ شرعاً بتراتبية الثقافات الخاصة بكل طبقة. وهو بهذا يمارس العنف الرمزي عن طريق فرض الإبيتوس المطابق لترتيب الطبقات الاجتماعية. إنه يمد الطبقات المسيطرة بفيض من الشرعية بتأكيده امتلاكها الثقافة. فالنظام المدرسي بشكل خاص يؤمن وظيفة المشروعية هذه عن طريق فرض اعتراف الطبقات المسيطر عليها بمعارف الطبقات المسيطرة. هكذا نرى أن المدرسة تشارك في فرض السيطرة دون عنف بارز، أي في فرض السيطرة «بلطف»(١٧) ويخلص في دراسة ميدانية له أن ديمقراطية التعليم في المجتمعات ذات التركيب الطبقي لم تقض على الوراثة الاجتماعية، فقد ثبت أن المتعلمين يرثون حظوظ الفئات الاجتماعية التي يتحدرون منها. ففي فرنسا مثلاً يفوق حظ ابن الإطار العالي اجتماعياً في دخول الجامعة ثمانين مرة حظ ابن الأجير الفلاح، وأربعين مرة، حظ ابن العامل العادي، لذلك يخلص إلى أن شعار «الثقافة للجميع» شعار ديماغوجي مضلل، غير موجود سوسيولوجياً، عدا عن أنه غير موضوعي في المجتمعات ذات التركيب الطبقي، حتى ولو أرادت أو ادعت الثقافة لنفسها هذه الصفة.

إن قراءة أعمال بيار بورديو تبين أن مفهومه العام عن المجتمع يشدد بخاصة على الموضوعية و«إعادة الإنتاج» وتجدد العلاقات الطبقية. وحول هذه الإشكالية نشأت مجادلات وتطورات متهمة هذا التحليل بأنه اقتصر على التحليل الحتمي والماركسي والديركايمي أو البنيوي. والتشديد على مقاربة الممارسات الاجتماعية بصفتها علاقات نوع وعلاقات معنى تتخذ هنا شكل الترسيخ (Inculcation) والسيطرة. فالعمل التربوي يقوم على فرض التعسف الثقافي بواسطة سلطة، سواء أكانت عملية الفرض تتم من قبل العائلة على الأطفال أم بواسطة عملاء متخصصين لأداء هذه الوظيفة. فالعلاقات الاجتماعية إذاً تتميز باللاتكافؤ وفق طبيعة الثروات التي ندرس. في العادة يقال إن اللاتكافؤ متعلق بالرأسمال الاقتصادي الذي يوفر إمكانيات تحصيل أشكال أخرى من الرساميل،

(١٧) Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, le sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1970), pp. 37-57.

لكن اللاتكافؤ يمكن أن يكون مرتبطاً بامتلاك رأسمال رمزي واجتماعي وثقافي. وعند بورديو، من الخطأ الخلط بين هذه اللاتكافؤات حتى لو أمكن ضمها أو دمجها. ويبدو أن الرأسمال الرمزي المؤسس على الرأي، والسمعة والتمثل، هو الأكثر هشاشة، والأقل قابلية للنقل، بينما الرأسمال الاقتصادي هو، على العكس، الأكثر إدارة عقلياً. لذلك ينبغي التشديد على أشكال السيطرة الخاصة التي تمارس ضمن «حقل» معين، أكان هذا الحقل علمياً أم سياسياً أم أدبياً[18]. فالحقل الأدبي، على سبيل المثال، له رجالاته المسيطرون والمسيطر عليهم، وله علاقات قوة، وله صراعاته الداخلية الهادفة لتغيير علاقات السيطرة أو الحفاظ عليها. وهذه الممارسة للسيطرة في هذا الحقل الإنتاجي لا يمكن أن ترد إلى ممارسة السيطرة ضمن العلاقات الاقتصادية.

لهذا يمكن القول إن إحدى مهمات المحلل الاجتماعي ستكون دراسة المنطق الخاص بمختلف الحقول، ودراسة نماذج مختلف أشكال السيطرة، اقتصادية أكانت أم رمزية، والتي تجعل علاقات القوة مشروعة. كل حقل إذاً هو مركز لممارسة العنف، وكل رأسمال هو مركز رهان وصراع.

المعرفة إذاً توظف اجتماعياً، وهذا لا مهرب منه حتى في مجال الذوق السليم. ودراسة بورديو تقوم على أسس تجريبية ومنطقية، فهي تلجأ إلى الاستمارة والتحليل الإحصائي والسوسيولوجي، وهو يعتمد هذه المنهجية في كشف آليات وأبعاد التذوق الثقافي أو النفور الثقافي.. ففي دراسته عن «حب الفن»[19]، يبين أنه مرتبط بالشروط الاجتماعية التي تحدد نشأته، لا بطبيعة الإنسان، حيث إن تذوق هذه اللوحة وعدم تذوق تلك ينبع من تهيؤ مفاهيمي ومن استعداد ثقافي طبقي يخضع له الإنسان قبل أن يأتي لزيارة المتحف. وبذلك تكون نتيجة زيارة المتحف الذي هو مكان عام ومفتوح للجميع قد تحددت شروطها قبل دخول الزائر باب المتحف بالذات، أي أن الذوق الذي سيقوم من خلاله بتقويم اللوحات المعروضة والشبكة المفاهيمية التي سينظر من خلالها إلى اللوحات يجلبها معه الزائر من خارج المتحف. فهي نظاراته الخفية التي يشاهد من خلالها الإنتاج الفني المعروض. لذلك يخلص بورديو وداربيل إلى نتيجة مفادها أن الذوق السليم مسألة نسبية، وأن الفئات والطبقات الاجتماعية تختلف في هذا المجال، فالذوق السليم موجود، ولكنه مشروط اجتماعياً.

وهكذا فمتوسط مدة الزيارة، والذي يمكن اعتباره مؤشراً جيداً للقيمة الموضوعية المخصصة للمنتوجات الفنية المعروضة، يتصاعد تدريجياً مع المستوى التعليمي الذي يتميز به الزائر. فهو يبلغ ٢٢ دقيقة عند زوار الطبقات الشعبية و٣٥ دقيقة عند زوار الطبقة الوسطى و٤٧ دقيقة عند زوار الطبقات العليا[20]. وقد ظهر ذلك في سلسلة المتاحف التي دخلت في العينة (أكثر من ٢٠ متحفاً)

(١٨) أنصار، المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(١٩) Pierre Bourdieu et Alain Darbel, *L'Amour de l'art: Les Musées d'art européens et leur public*, le Sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1974).

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

في متاحف إسبانيا وأثينا وهولندا وبولونيا. فليس صدفة أن تتكرر عند الجميع الثوابت نفسها، ما يعني أننا نقف أمام ظاهرة اجتماعية.

فاللوحة ـ أي لوحة ـ تحتوي على شبكة من الرموز المتناسقة، والأكثر تعليماً هو المؤهل لاستيعابها، وهؤلاء ينتمون إلى الطبقات العليا. فنسبة زوار المتاحف الكلاسيكية تكشف ذلك بوضوح: مزارعون (١ بالمئة) عمال (٥ بالمئة) حرفيون وتجار (٦ بالمئة) موظفون وكوادر إدارية (٢٣ بالمئة) طلاب ثانويون وجامعيون (١٨ بالمئة) مهن حرة وأساتذة (٣٨ بالمئة) غيره (٩ بالمئة). يخلص الباحثان إلى أن المتاحف الكلاسيكية الأوروبية هي قبل كل شيء متاحف البرجوازية الأوروبية، وهي أمكنة يتم فيها فرز الناس بصمت ولاشعورياً بشكل أيديولوجي يعمل على توكيد «حب الفن» وارتباطه بمستوى تعليمي ما، وبموقع معين من السلم الطبقي الاجتماعي.

بهذا تغدو وظيفة الثقافة الكلاسيكية، كما تسوقها المتاحف الأوروبية، تأمين شروط الانقسام الاجتماعي الحاصل على الصعيد الاقتصادي بشكل رمزي، وتعميقه عند كل زيارة يقوم بها فرد إلى المتحف. فبدلاً من أن يوحّد الأذواق يتبين موضوعياً أن المتحف الكلاسيكي في أوروبا يوسّع الشرخ بين الناس وبين الطبقات التي ينتمون إليها، ما يؤدي إلى نتيجة عكسية. والمتحف في الخلاصة هو شكلياً مفتوح للجميع لكن الواقع السوسيولوجي يفيد أنه مفتوح أمام قلة من الناس. والجمهور يعيش ذلك إحساساً وشعوراً، دون أن يدركه أو أن يفهمه تماماً، حيث إن العملية تحصل على صعيد شفاف جداً، ورقيق لدرجة أنها تغيب أحياناً عن الإدراك المباشر.

ونحن لا نستطيع إدراك ذلك بالعين المجردة لكثرة ما هي مغطاة بقشرة سميكة من الأيديولوجيا الرمزية[٢١]. لكن سوسيولوجيا الثقافة قادرة على كشف الأمر باللجوء إلى تقنيات البحث السوسيولوجي. ودراسة بورديو وداربيل تبين أن سبر أغوار الظاهرات الثقافية ليس بمستحيل سوسيولوجياً، بل هو ممكن في اتجاهين:

ـ **الأول** هو كشف الظاهرة في وعي الناس.

ـ **الثاني** من خلال كشف الظاهرة في ممارسة الناس.

يكشف الأسلوب الأول وعي الناس للظاهرة الثقافية، والذي غالباً ما يأتي أيديولوجياً ومعكوساً. والأسلوب الثاني يكشف النقاب عن حقيقة الممارسة ودلالاتها وأبعادها، والتي غالباً ما تكون رمزية وغير مدركة.

أما عن الفائدة في رصد مجالات الثقافة والمعرفة سوسيولوجياً، فذلك يتمثل في سعي سوسيولوجيا الثقافة والمعرفة إلى تفسير أبعاد الممارسة: من أين أتت؟ كيف تتمثل في واقع ممارسة أفراد المجتمع؟ وأين هي ذاهبة بحامليها؟

(٢١) فريدريك معتوق، المعرفة، المجتمع والتاريخ (طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١)، ص ٩٧.

الفصل الثامن

ديناميات التغيّر الثقافي

يعتبر مصطلح التغيّر الاجتماعي (Social Change) مصطلحاً حديثاً نسبياً، لكنه قديم من حيث الاهتمام بموضوعه، فقد كان مختلطاً مع مصطلحات أخرى مثل التطور (Evolution) والتقدم (Progress) والتنمية (Development) والنمو (Growth). هذه المصطلحات التي بدأت العلوم الاجتماعية تميز بينها مع بداية هذا القرن، بحيث أصبح من غير الجائز الخلط في ما بينها مع تقدم الأبحاث والدراسات الاجتماعية.

ومنذ أن وضع وليم أوغبرن (William Ogbern) كتابه المعروف **التغيّر الاجتماعي** (*Social Change*) عام ١٩٢٢ اتخذت الدراسات في هذا الموضوع منهجاً علمياً، وتتابعت بعد ذلك بشكل ملحوظ.

أولاً: مفهوم التغيّر الاجتماعي والثقافي

كثيراً ما استخدم مفهوم التغير الاجتماعي ومفهوم التطوّر الاجتماعي كما لو كانا يدلان على المعنى نفسه. والواقع أن مفهوم التطور (Evolution) شهد انتشاراً واسعاً في الحقلين البيولوجي والاجتماعي مع ظهور نظرية داروين في منتصف القرن التاسع عشر. وكان التطبيق الاجتماعي لنظرية داروين على يد المفكر الإنكليزي هربرت سبنسر (H. Spencer) وذلك من خلال المقارنة بين الكائن الحي والمجتمع، والدلالة على أوجه التشابه في اشتراكهما في النمو، وتعقد درجة البناء، وتمايز الوظائف وتطورها. وسمي حينها هذا الاتجاه بالداروينية الاجتماعية (Social Darwinism)، إلا أن انتقادات كثيرة وجهت إلى هذا الاتجاه، ومنها ما توصل إليه وليم أوغبرن الذي اعتبر أن المحاولات المبذولة للكشف عن قوانين الوراثة والتنوع والانتخاب في تطور النظم الاجتماعية لم تسفر إلا عن القليل من النتائج الحيوية والمهمة. وهو ما بينه أيضاً جوليان ستيوارد (Jolian Steward) من خلال تأكيده أن هناك اختلافاً واضحاً بين التطور العضوي والتطور البشري، ذلك أن الأول يسير في خط مستقيم و«حتمي»، بينما الثاني يسير في عدة خطوط وذلك بحسب اختلاف

العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية. والواقع أن النظرية التطورية في الحقل الاجتماعي فقدت الكثير من الشهرة، وانصرف عنها حديثاً علماء الاجتماع، كما تخلّوا عن استخدام مفهوم التطور الاجتماعي.

كذلك الأمر في ما يتعلق بمفهوم التقدم الاجتماعي (Social Progress) الذي كان يعني في الاستخدام الشائع تغيّر المجتمع من حالة إلى حالة أفضل، وقد جاءت نظريات التقدم الاجتماعي لتفسر تغير المجتمعات من خلال تقدمها. ومن أبرز هؤلاء الأمريكي جون بيوري (John Bury) الذي يرى أن مفهوم التقدم يعني أن الحضارة الإنسانية قد تطورت في الماضي، وهي تتطور في الحاضر، وسوف تستمر في التطور في المستقبل في اتجاه مرغوب. يعبر إذاً مفهوم التقدم عن عملية ديناميكية تتحرك بالمجتمع نحو غاية معينة، وهذا ما أدى إلى الخلط بين مفهومي التغير والتقدم الاجتماعيين. وقد أشار المفكر الأمريكي جون ديوي إلى أن هذا الخلط يعود إلى أن المجتمع الإنساني قد ظل لفترات طويلة في حالة من الإستاتيكية ساعدت عليها العزلة النسبية التي عاشتها المجتمعات القديمة، وصعوبة اتصال المجتمعات بعضها ببعض، إلى أن جاء العصر الحديث ومعه الكثير من وسائل الاتصال المادية والمعنوية، والتي أحدثت ثورة في عمليات التفاعل، ما أدى إلى تحطيم الحواجز التي فرضت العزلة على المجتمعات. وهكذا نشطت حركة المجتمعات بعد طول جمود لتشمل كل شيء، وتحولت من الإستاتيكية إلى الديناميكية. هذا التحول الجوهري الذي مرّ به المجتمع الإنساني دفع بعضهم إلى اعتبار هذه الحركة الديناميكية ذاتها تقدماً.

إلا أن انتقادات عدة وجهت إلى هذا الخلط بين المفهومين، ذلك أن مفهوم التقدم يختلف من مجتمع لآخر، بحسب ثقافة المجتمع، كما أن فكرة التقدم نفسها قد تتغير بتبدل الظروف والأزمنة، وهي في كل الأحوال فكرة نسبية. فالتقدم في مجتمع ما قد يكون تخلفاً في مفهوم مجتمع آخر، ففيما يرى بعض الناس أن الحضارة الغربية قد قطعت شوطاً بعيداً نحو التقدم من خلال التصنيع، وارتفاع مستوى المعيشة، وتوفر عناصر القوة المادية، يرى البعض الآخر أن هذا التقدم المادي لا يتضمن المعنى الشامل والأخلاقي للتقدم، فما زالت تلك المجتمعات تعاني الفروق الطبقية، وتفتقر إلى العديد من القيم التي تتمسك بها المجتمعات النامية أو «المتخلفة» وفق تلك المعايير النسبية. يتضمن مفهوم التقدم محتوى نسبياً وقيمياً ومعيارياً وارتقائياً، وهو يستند غالباً إلى خلفيات أيديولوجية.

والواقع أن استخدام مفهوم التقدم الاجتماعي يواجه صعوبات منهجية، حيث يحمل معنى خط سير للمجتمع نحو الأمام، أي أنه يسير في خط صاعد، في حين أن مفهوم التغير يتضمن إمكانية التقدم أو التخلف، وبالتالي فهو أكثر علمية، لأنه يتوافق وواقع المجتمعات التي ليست دائماً في تقدم مستمر. وهذا لا يعني، الاستغناء كلية عن استخدام مفهوم التقدم الذي يبقى متضمناً قيمة اجتماعية وإنسانية، تقوم على الاعتقاد بقدرة الإنسان على صنع أفضل شروط الحياة.

كذلك يجب التمييز بين النمو (Growth) والتنمية (Development) فالنمو عملية تلقائية بينما التنمية عملية إرادية مخططة. يقترب مفهوم النمو من مفهوم التطور نظرياً، إلا أنه لا يتطابق معه. والنمو الاجتماعي أكثر تعقيداً من النمو العضوي. وقد استخدم المصطلح بمعانٍ مختلفة حديثاً (مجتمعات نامية، مجتمعات أقل أو أكثر نمواً..) وهناك جدل كبير في أدبيات التنمية حول هذه المصطلحات، ذلك أن فكرة النمو تتضمن قيمة «معيارية» وأخلاقية، فهي تشير إلى الزيادة الثابتة نسبياً، والمستمرة في جانب واحد من جوانب الحياة، أما التغير فيشير إلى التحول في البناء الاجتماعي والأدوار وقيم الضبط الاجتماعي. وقد يكون هذا التحول إيجابياً أو سلبياً، كما قد يكون النمو بطيئاً في العادة، أما التغير الاجتماعي فيكون في الغالب سريعاً، ويغلب على الأول التغير الكمي، أما الثاني فيغلب عليه التغير الكيفي.

كذلك يسير النمو في خط مستقيم وصاعد بحيث يمكن التنبؤ بما سيؤول إليه، أما التغير فليس بالضرورة أن يكون سيره مستقيماً وصاعداً، وهو في الغالب عملية موجهة ومقصودة وإرادية، على عكس النمو الذي هو عملية تلقائية لا دخل للإنسان فيها.

والواقع أن مصطلح التنمية شهد انتشاراً واسعاً بعد الحربين العالميتين، وبعد أن حققت معظم المجتمعات استقلالها. وبغض النظر عن التعريفات المتعددة لمصطلح التنمية الاجتماعية، فهو بالإجمال يعني مجمل الجهود المنظمة التي تبذل وفق تخطيط مرسوم لتحقيق التعبئة المثلى لجهود الأفراد، والتنسيق المتكامل بين الإمكانات البشرية والمادية المتاحة في وسط اجتماعي معين، بقصد تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية الاجتماعية بأسرع وقت، وبما يتجاوز معدل النمو الطبيعي. ولتحقيق هذا الهدف هناك اتجاهات ونظريات متعددة. في الواقع إن مفهوم التنمية الاجتماعية أقرب المفاهيم إلى التغير الاجتماعي إذا ما قورن بمفاهيم التقدم والنمو والتطور، وهو يختلف عنه فقط في المحصلة النهائية التي تتضمن بعداً إيجابياً بشكل دائم في حين أن التغير الاجتماعي قد يكون نكوصاً سلبياً.

نخلص إلى أن مصطلحات التقدم والتطور والنمو لا توفر منهجياً البعد الموضوعي لدراسة عمليات التغير من الناحية العلمية، فهي تحمل معنى قيمياً وأخلاقياً يتأثر بالمنطلقات الذاتية للدارس، في حين أن مصطلح التغير الاجتماعي يصف الواقع كما هو كائن فعلاً، وليس كما يجب أن يكون.

يبقى أن نطرح السؤال عن علاقة التغير الثقافي بالتغير الاجتماعي، والإجابة تقتضي الإشارة إلى النقاش حول مفهوم ومضمون الثقافة وهو النقاش الذي كان يميز بين المظاهر المادية واللامادية للثقافة، ودراسة التغير الثقافي تقتضي فحص كلا المظهرين، حيث لا يمكن فصلهما، وبالتالي البحث في تأثير أحدهما في الآخر. ومن الخطأ، عدا عن الصعوبة، في أن نفرد عوامل خاصة بالتغير في الجانب المادي وعوامل أخرى خاصة بالجانب اللامادي. وبالتالي يكون التغيّر الثقافي (Cultural Change) هو ما يطرأ من تبدل في جانبَي الثقافة سواء أكان مادياً أم معنوياً. إنه تغير

يحدث في جميع نواحي المجتمع (اللغة، الفن، العادات والتقاليد، تبدل أولويات وسلّم القيم، التكنولوجيا..). وعلى هذا يصبح التغير الاجتماعي جزءاً من التغير الثقافي بالإضافة إلى ذلك، الإطار المادي. لذلك فليست جميع التغيرات الثقافية هي تغيرات اجتماعية، بينما العكس هو جائز. وما دام التغير الثقافي هو كل ما يتغير في المجتمع، سواء كان هذا التغير محدوداً أو واسعاً، شاملاً المظاهر المادية والمعنوية، وما دام التغير الاجتماعي يتناول الجوانب المعنوية لجهة وظيفتها في البناء الاجتماعي وما يترتب عليها من علاقات، وما ينتج منها من قيم وعادات، أي جوانب لا مادية، وما دام الأمر كذلك فإن هناك علاقة بين التغيرين، هي علاقة تضمن واحتواء[1]. فكل ما هو تغير اجتماعي يعد تغيراً ثقافياً، وليست جميع التغيرات الثقافية تقع في دائرة التغير الاجتماعي، على الرغم من أنها قد تتراكم وتصبح مع الوقت سبباً أو علة للتغيّر، كما هو الأمر في دخول التكنولوجيا المتقدمة وغزوها للعديد من أوجه الحياة التقليدية.

ثانياً: العوامل المؤثرة في حدوث التغيّر

التعامل مع البيئة التي يعيش فيها الإنسان بأنواعها المختلفة الاجتماعية والثقافية والطبيعية، يقوم على قاعدة التفاعل المستمر، ويُلاحظ أن بعض هذه العلاقات تفرضها عليه «ثقافته»، في المقابل يفرض «الإنسان» ثقافته على بعض عناصر هذه البيئة، ومن خلال هذا التفاعل يحدث التغير، وهناك العديد من العوامل المساعدة أو المسببة للتغير الثقافي والاجتماعي، بعضها خارجة عن دائرة الفعل الإنساني، مثل العوامل الطبيعية والبيولوجية وعوامل أخرى ناتجة من النشاط الإنساني مثل المعطيات التكنولوجية والثقافية وغيرها.

١ ـ العوامل الإيكولوجية والطبيعية

تتمثل بمكونات البيئة الطبيعية التي يعيش فيها الإنسان، وتتضمن الموقع الجغرافي والتضاريس والتربة والمناخ والمواد الأولية. وعلى الرغم من أن التغيرات في البيئة الطبيعية نادرة الحدوث، إلا أن تأثيرها عندما تحدث يكون عظيماً في حياة المجتمع، فقد تؤدي إلى الهجرة الجماعية، أو إلى تغيير شامل في حياة الجماعات المتبقية. كذلك يكون للمناخ أثر كبير في نوع المحاصيل وفي الإنتاج الصناعي وفي طبيعة العلاقات الاجتماعية. ويتأثر الدخل ومستوى المعيشة في المجتمع بما تحتويه الأرض من ثروات. فاقتصاديات المجتمعات التي تغلب عليها الطبيعة الصحراوية والأراضي البور تختلف عن تلك الغنية بالمياه والأراضي الخصبة والثروات المادية كالفحم والحديد والذهب والبترول، وبالتالي ينتج من هذا الاختلاف نظم وعلاقات اجتماعية وثقافية متنوعة. وهي بدورها تختلف عن تلك المناطق المتميزة بمناخ متقلب أو بعوامل بيئية فجائية، كهبوب العواصف

(١) يوسف خضور، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق (دمشق: منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٤)، ص ٤٦.

والفيضانات والبراكين واشتداد الحرارة أو البرودة، جميع هذه الحالات تفرض نوعاً من التكيف وتغيير طرق المعيشة وأسلوب الحياة الاجتماعية.

إلا أن الإنسان لا يخضع للعوامل الطبيعية خضوعاً تاماً بحيث تتحكم في حياته ومصيره، فقد استطاع بالعلم أن يطوع البيئة ويستخدم معطياتها لصالحه، ولم تعد بالتالي علاقته بهذه البيئة ذات طابع «حتمي»، وبخاصة لجهة تحديد مجالات نشاطاته، عدا عن أنها، أي البيئة، ليست صالحة دائماً لتفسير مختلف التغيرات الاجتماعية والثقافية. هذا ما بينه النقاش الواسع في الجغرافية البشرية بين أنصار النظرية الحتمية من جهة، وأنصار النظرية الإمكانية من جهة أخرى، وبخاصة أن المعطيات الطبيعية نفسها ليس بالضرورة أن ينشأ عنها استجابات ثقافية وحضارية متشابهة. فكما أن البيئة الساحلية أو البحرية ساعدت على قيام الحضارة الفينيقية، فليس كل من عاش بيئة مشابهة أنتج بالضرورة حضارة مشابهة. والأمر نفسه يُقال عن الحضارة الفرعونية التي قامت في بيئة صحراوية، والتي لم يقم ما يشابهها على الرغم من توافر بيئات صحراوية عديدة تسكنها جماعات بشرية متنوعة في غير قارة[٢].

وقد اهتم ابن خلدون في مقدمته بأثر البيئة في العمران البشري، وأكد تأثير المناخ في طبيعة الظواهر الاجتماعية والنفسية للسكان. وهذه العناصر تعدّ من أبرز العوامل المحددة لنشاط الإنسان، وهي التي تؤثر في سلوكه وفي عملية إنتاجه، ما يجعل منه ممثلاً للاتجاه الأيكولوجي في التغيير الاجتماعي. وقد تطور هذا الاتجاه في ما بعد على يد مونتيسكيو (Montesqieu) (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) فقد رأى في كتابه روح القوانين أن محرك التاريخ ومصدر الشرائع يتحدد في المناخ والامتداد الجغرافي، وعن طريق هذين المتغيرين يمكن أن نفهم مميزات الشعوب المختلفة، وأن نحدد النظم والقوانين الملائمة لكل مجتمع. وقد اهتم الجغرافيون الألمان، ورائدهم في ذلك ريتر (Ritter) (١٧٧٩ ـ ١٨٥٩) بالعوامل المؤثرة في الاجتماع البشري من وجهة نظر حتمية، وقدم دراسات عن سكان السواحل وأثرهم في تاريخ أوروبا، وسكان جزر البحر المتوسط لكونهم استعملوا البحر في أسفارهم وكشوفاتهم الجغرافية وتفاعلهم مع الشعوب المجاورة والبعيدة.

وقدم ديمولان (Demolins) إسهاماً كبيراً في دعم الاتجاه الحتمي الجغرافي، بين فيه تأثير العناصر الطبيعية في حياة البشر، وقد ركز في تحليله على عناصر البيئة الثلاثة: المكان، العمل، الناس. واعتبر أن المكان يؤثر في نوع العمل، ونوع العمل يؤثر في الناس من خلال التأثير في المجتمع وفي التنظيم الاجتماعي والسياسي وفي طرق التفاعل بين الناس. على أنه يضيف أن هذه المعادلة أشد ما تنطبق على الريف، لأنها في مجتمعات المدن تنقلب من حيث الأولويات، لأن نوع العمل يفقد اتصاله بالبيئة الطبيعية، ويعتمد أكثر على المجموعات البشرية. وقد غالى البعض في تبيان أثر البيئة الطبيعية في عملية التغير الاجتماعي. فالألماني فريدريك راتزل (F. Ratzel)

---

(٢) عبد الغني عماد وعاطف عطية، البيئة والإنسان: دراسات في جغرافية الإنسان، المعاش والسياسة، ط ٢ (بيروت: دار مختارات، ٢٠٠٢)، ص٣٠ ـ ٣٩.

(١٨٤٤ ـ ١٩٠٤) رأى أن التربة هي التي تحدد مصير الشعوب بحتمية صارمة عمياء، إذ يتحتم على كل شعب أن يعيش على التربة التي قسمها له الحظ، أما الجغرافيا السياسية (Geopolitic) فهي تقرر بفظاظة أن التاريخ البشري ما هو إلا نضال أبدي من أجل «المجال الحيوي» وهي النظرية التي اعتمد عليها الفكر النازي في حروبه التي روعت العالم. وقد رأى هالفورد ماكيندر (H. Machinder) (١٨٦١ ـ ١٩٤٦) الأستاذ في جامعة أوكسفورد أن حركة التاريخ البشري هي عبارة عن صراع دائم بين الدول الداخلية والدول البحرية. فالأولى تحاول النفاذ إلى الشواطئ لتطل منها على العالم الخارجي، بينما الثانية تحاول التوسع باتجاه المناطق الداخلية. وهو صاحب نظرية «قلب العالم» (Heartland) والتي يضع بمحصلتها معادلة تقول: من يسيطر على شرق أوروبا يتحكم في قلب العالم، ومن يسيطر على قلب العالم، يتحكم بالجزيرة العالمية، ومن يسيطر على هذه الجزيرة العالمية يحكم العالم كله[٣].

لكن علماء الاجتماع والجغرافيا البشرية، بعد عشرينيات القرن العشرين، وجهوا انتقادات عديدة لهذا الاتجاه، بل أكدوا في دراساتهم، أن الكثير من الظواهر الاجتماعية وعمليات التغير في شتى الميادين لا يمكن أن تفسر إلا بالنشاط البشري الناتج من التفاعل بين وعي الإنسان والبيئة الطبيعية. فالعالم الذي نعيش فيه اليوم هو عالم مصطنع، من عمل الإنسان أكثر من كونه عالماً طبيعياً، وهو ما عبرت عنه المدرسة الإمكانية التي تطورت على يد الفرنسيين دو لا بلاش (De la blache) وبرين (Brunhes). كذلك أدت التطورات التكنولوجية وتقنيات الاتصال الحديثة إلى إفقاد النظريات الجيوبوليتيكية الأهمية.

٢ ـ العوامل السكانية

يعتبر حجم السكان وتوزيعهم وتركيبهم من العوامل المهمة في إحداث التغير الاجتماعي، وهذا ليس راجعاً إلى أن الجماعات الإنسانية تنظم وتفرض أنواع السلوك المتوقع من أعضائها فحسب، بل أيضاً لأنها في الوقت نفسه عبارة عن وحدات تقوم ببعض الوظائف والسلوك المتوقع، فضلاً عن العادات والتقاليد، وبالتالي ينتج من ذلك نماذج «توافقية». ومثال ذلك أن حاجات الأسرة في المجتمع التقليدي الزراعي تختلف عن حاجات الأسرة في المجتمع المديني الصناعي، وبالتالي فإن الأسرة الريفية الكبيرة يمكن أن تقوم بعدة وظائف، تعجز عنها الأسرة المدينية الزوجية (الصغيرة)، وينتج من ذلك أن تتغير التوقعات الاجتماعية بتغير النماذج والحجم وتعقد البناء الاجتماعي. فصغر حجم العائلة يجعلها أقل قدرة على مواجهة متطلبات الظروف الجغرافية المتصلة بعملية الزراعة. وكلما صغر حجم العائلة فإن الأنساق الثقافية للسلوك العائلي تتغير بشكل واضح. وهذا يعني أن التغير في بعض الظواهر والملامح المتعلقة بالجماعة، يؤدي إلى سلسلة من التغيرات الاجتماعية التوافقية.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٤٣.

كذلك يلعب «الاتصال» أو «العزلة» دوراً مؤثراً في التغير الاجتماعي والثقافي، فالعزلة لا تشجع الانتشار بقدر ما تشجع الاتجاه المحافظ، ودرجات الاتصال أو العزلة نسبية، فمعظم المجتمعات البدائية تكون شديدة العزلة، وكذلك المجتمعات الزراعية، لذلك هي ترغب في حماية ثقافتها، وتسعى في الغالب إلى مقاومة ورفض الاتصال بالمجتمعات الأخرى.

ومن الاتجاهات التي بالغت في الاتجاه السكاني وتأثيراته «المالتوسية» نسبة إلى توماس روبرت مالتوس (T. Malthus) (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤)، والتي اعتبرت الزيادة السكانية معرقلة لتقدم المجتمعات. فقدرة الناس على التزايد تفوق قوة الأرض على إنتاج الحاجات الغذائية. فموارد البيئة تتزايد بمعدلات حسابية (١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ...). أما الزيادة السكانية فتتم وفق متوالية هندسية (٢ ـ ٤ ـ ٦ ـ ٨ ...). وبنتيجة ذلك سيكون في تقديره أخطار عديدة منها الجوع، والمرض والموت. وكما يرى أن المرض والجوع معوقان إيجابيان في رفع نسبة الوفيات، كما أن الصراع من أجل البقاء، والذي قد يصل إلى درجة قيام الحروب والكوارث والأوبئة، يمكن عده ميكانيزماً ضرورياً لحفظ التوازن. لذلك كان يرى عدم تقديم المساعدة للبؤساء لأنهم سبب المشكلة، وفناؤهم أو انقراضهم، يساعد على حل المشكلة لإعادة التوازن إلى العملية الاجتماعية. فالإنسان المولود في عائلة فقيرة ـ في نظره ـ إنسان زائد «لا مكان له في مائدة الحياة الكبيرة. إن الطبيعة تأمره بالانصراف ولا تتباطأ في تنفيذ حكمها بنفسها».

استدعت هذه النظرية انتقادات كثيرة، أبرزها ما وجهه إليها كارل ماركس وفريدريك أنغلز، واعتبراها «أصرح إعلان حرب من البرجوازية على البروليتاريا». وفي مكان آخر كتب ماركس بغضب واستهجان يقول: «إن مالتوس يتميز بعمق انحطاط الفكر، انحطاط لا يمكن أن يجيزه لنفسه غير كاهن يرى في فقر البشر عقاباً على الخطيئة الأصلية..» ومع ذلك وجدت هذه النظرية أنصاراً في ما يعرف بـ «المالتوسية الجديدة»، وهي ترجع كل مشكلات البلدان النامية إلى ما يسمى بالانفجار السكاني.

لا يمكن نفي حقيقة الزيادة الهائلة في السكان في البلدان النامية بشكل عام، لكن هذا وحده ليس سبب التخلف، ويمكن أن يكون نتيجة ومظهراً للتخلف. إن نمو السكان وكثافتهم يخلقان فقط إمكانات محددة من أجل التطور الاجتماعي، والاستفادة من هذه الإمكانات رهن بالمجتمع المعني. فزيادة السكان في بلد ما قد تكون مشكلة إذ لم تستغل وتوظف بعقلانية، لكنها قد تكون قوة عاملة نشيطة تبني الاقتصاد، وبخاصة في الدول النامية. وهناك مثالان للتعامل مع مشكلة السكان هما الصين والهند. في المقابل هناك بلدان تشكو من قلة السكان بالنسبة إلى المساحة، ومع ذلك تعدّ أفقر دول العالم، مثل السودان والصومال وموريتانيا[٤].

---

(٤) علي حيدر، التغير الاجتماعي والتنمية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٤٨.

خلاصة القول أن للعامل الديمغرافي أهمية في التغير الاجتماعي، لكنه لا يعد عاملاً أساسياً منفرداً في توجيه التغير إيجاباً أو سلباً، بدلالة الاختلاف في التغير بين الدول ذات العدد السكاني المتكافئ وتشابه التغير في دول مختلفة الكثافة السكانية والوضع الديمغرافي بشكل عام، لذا يمكننا القول إن العامل الديمغرافي عنصر مهم في التغير، لكننا لا نستطيع أن نرجع إليه التغيرات الاجتماعية جميعها في هذا المجال[٥].

٣ ـ العوامل الأيديولوجية والثقافية

الأيديولوجيا قوة فكرية تعمل على تطوير النماذج الاجتماعية الواقعية وفقاً لسياسة متكاملة تتخذ أساليب ووسائل هادفة، وتساندها تبريرات اجتماعية أو نظريات فلسفية، أو أحكام عقائدية أو أفكار تقليدية. لذلك هي ترتبط بالمنظومة الاجتماعية وبحركتها العامة. فهي ليست مجموعة من الأفكار والمعتقدات والاتجاهات تتبناها جماعة معينة، وإنما هي حركة فكرية هادفة، ومحركة لها فاعلية إيجابية في الوسط الاجتماعي والثقافي، وتنعكس روحها في التنشئة الاجتماعية وفي القيم والسلوكيات.

وينعكس أي تغير يطرأ على أيديولوجية المجتمع على الظواهر والمؤسسات الاجتماعية المتعلقة بموضوع الأفكار التي يعتنقها الناس. وغالباً ما تتجسد في شكل حركة جماهيرية، أو تيار جارف تقوده مجموعة من الناس المنظمين، وهنا تنزل الأفكار إلى الأرض، وتصبح فكرة مادية، تسبب على الأقل التغير السياسي، والذي بدوره قد يفرض كل التغييرات الأخرى.

وقد استقطبت الأيديولوجيا ودورها في التغير الاجتماعي كتابات كثيرة، منها ما كتبه كارل مانهايم (Karl Mannheim) مطلع الخمسينيات. فعنده كل فكرة إما تكون طوبى، وإما تكون أيديولوجيا، وذلك يعود إلى الظرف التاريخي العام. فالطوبى هي التفكير الذي يبغي تمثل المستقبل واستحضاره، أما الأيديولوجيا عنده، فهي التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر كما هوعليه. فالليبرالية كانت طوبى في القرن الثامن عشر في أوروبا، ثم أصبحت أيديولوجيا في القرن التاسع عشر، وبالتالي فالطوبى هي ذهنية الفئات الاجتماعية إبان صعودها نحو السلطة. أما الأيديولوجيا فهي ذهنية الفئات الاجتماعية إبان تحجرّها في مصالحها واستلامها زمام السلطة. وهما معاً وجهان للوعي الزائف، فكل طوبى تحمل في جوهرها بذور أيديولوجيا، كما أن كل أيديولوجيا تدفع باتجاه تبلور طوبى معينة في المجتمع سرعان ما تعمل على محاربتها وإزاحتها. هذه هي حسب تعبيره «الحقيقة المزمنة في الفكر البشري» والتي تشكل إحدى الثوابت الأساسية للإنسانية.

أما ماكس فيبر فكان يرى أن هناك فترات تحوّل تمر بالمجتمعات بفضل وجود عباقرة وأبطال، أو انبثاق فئة من الحكماء والأنبياء والمرشدين أو العلماء التكنوقراطيين. وتعكس كتاباته أهمية العوامل الفكرية والروحية في التغير، وقد اهتم بالعوامل المؤدية إلى نشأة الرأسمالية، والتي لاحظ، على

(٥) خضور، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، ص ١٢١.

سبيل المثال، أنها لم تنشأ في المجتمع الصيني القديم، نظراً إلى أن الأفكار السائدة في المجتمع لم تكن تدفع إلى الإنتاج والعمل والادّخار والاستثمار، وهو الأمر الذي ركزت عليه حركة الإصلاح الديني في أوروبا، وبخاصة البروتستانتية. ولا يزال كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** يعتبر من المؤلفات المرجعية في علم الاجتماع. في هذا الكتاب يبين كيف يمكن للأفكار أن تصبح قوة فاعلة في التاريخ، ويطور منهجية سوسيولوجية مضادة للحتمية الاقتصادية.

والمحور الذي يدور حوله التغير الاجتماعي في نظره، هو الصراع بين ثلاثة مبادئ عامة هي: التقليدية (Traditionalism) والتعقل والعقلانية (Rationality) والكاريزما (Charisma).

الكاريزما مصطلح يعني «هبة الله» وهو يطلق على خصائص معينة في شخصية الفرد تميزه من غيره من الأفراد العاديين، بحيث ينظر إليه كقائد مزود بقوى وخصائص خارقة للعادة، غير متوافرة في عموم الناس. قد يكون مصدر هذه الصفات إلهياً، أو عبارة عن صفات مثالية تدفع صاحبها إلى مرتبة القيادة في نظر الناس. يوجد النظام الكاريزمي عادة في حالات الوهن الاجتماعي والديني والاقتصادي والسياسي، ويرتكز على الطاعة للبطل والتضحية من أجل تأدية رسالة. والقائد الكاريزمي لا يظهر عادة في الميدان وحده، بل يظهر عادة مع جماعات ثائرة تشكل الحركة الكاريزمية التي تبقى مدينة بنشأتها واستمرارها للقائد.

التغير عنده يتم على ثلاث مراحل هي المرحلة الكاريزمية، والمرحلة البيروقراطية، والمرحلة التقليدية، وليس بالضروري أن تكون هذه المراحل متتابعة على هذا الشكل، فمن الممكن القفز من المرحلة الأولى إلى الثالثة دون المرور بالثانية. يقوم القائد الكاريزمي بالثورة على النظام القائم، وسحب الشرعية التي يتمتع بها البناء السياسي والاجتماعي القائم، ليقيم على أنقاضه شرعية جديدة نابعة من كاريزما القائد. فالوظيفة السياسية للكاريزما في هذه الحالة هي التصديق على البناء الجديد وإضفاء الشرعية عليه.

وهي بالإضافة إلى ذلك تقوم بوظائف نفسية واجتماعية، وتؤمِّن المساندة في الانتقال من مجموعة قديمة من القيم إلى مجموعة جديدة منها. فالقائد في هذه الحالة هو مصدر الشجاعة والإقدام والرغبة في نبذ القديم والحماس من أجل التغير ومن أجل تثبيت الجديد. وعندما يختفي القائد الكاريزمي من المسرح، يشغل الفراغ قائد جديد يستمد بعض الصفات من القائد الأصلي، لكنه أشبه بالقمر الذي يستمد الضوء من الشمس. فهو لا يتمتع بصفات القائد الأصلي، لكنه يتمتع بما لهذا القائد من آثار وانعكاسات يستمدها من المنصب الذي يشغله، وهو ما يجعله يتمتع بكاريزما «روتينية». ومع الوقت قد ينمي صفات قيادية خاصة أشبه بالشخصية الكاريزمية.

وبمرور الوقت تتحول الحركة الكاريزمية إلى بناء بيروقراطي أو بناء تقليدي. ويُقصد بالبناء البيروقراطي ذلك الذي يتصف بدرجة عالية من تقسيم العمل والتخصص الدقيق، أما البناء التقليدي فهو أقل من البيروقراطي، ويقترب من شكل التضامن العضوي.

ومع ذلك ينبغي التنبه إلى أن فيبر حين يتحدث عن دور الكاريزما فإنه لا يغيب دور الظروف التي يظهر فيها القائد، وخصائص الفترة التاريخية التي تشهد ظهوره، ومعنى ذلك أن القائد الكاريزمي قد لا ينجح في بعض الأحيان لأن الفترة التاريخية التي قد يظهر فيها تكون غير مواتية لنجاحه[٦].

وهكذا فالعوامل الأيديولوجية غير مقتصرة على النواحي السياسية، بل تتعدى ذلك إلى النواحي الدينية والعسكرية والاجتماعية والفكرية. وهذه كلها مجتمعة تتأثر من جراء هذا التغير. فالأيديولوجيا توجه العوامل الأخرى مثل الموقف من البيئة أو السكان أو سبل الاستفادة من التكنولوجيا، وهذه كلها قد تسبب الإسراع في عملية التغير، لأن الناس فيها يكونون في قلب الحركة، وتنعدم بالتالي أو تضعف عوائق التغير، كاللامبالاة والعدائية.

والتاريخ حافل بالكثير من الحركات الفكرية التي نادت بمبادئ وقيم، غيرت من طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع. إن التغيرات الثقافية تغير وتعدل النماذج السلوكية، وغالبية التغيرات الثقافية تحدث نتيجة الاختراع والانتشار والاستعارة والمحاكاة، ومن الطبيعي أن تختفي بعض العناصر القديمة أثناء عمليات التغير، ولكن أيضاً من الممكن أن تعيش وتتساكن جنباً إلى جنب مع العناصر الجديدة بصورة تختلف أو تتغير وفقاً لها أنماط السيادة أو التساند بينهما. فالأسرة العاملة في الزراعة اليوم تستخدم الجرارات والأدوات الكهربائية وموقد الغاز أو وحدات التبريد، وهي بهذا تكون قد استعارت عناصر ثقافية جديدة، توضع جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى التي كانت لها وهي تعيش على إمكانات ثقافتها الأصلية، ومع ذلك قد يتسبب هذا الوضع في إحداث تغيرات في طريقة الزراعة أو العمل المنزلي أو النشاط العام لأعضاء العائلة ككل.

لا شك في أن الاحتياجات المستجدة تشجع التغير وتوجهه، ما قد يؤدي إلى إنتاج وسائل جديدة تلبي المستجد من هذه الاحتياجات، إلا أن ما يستمر من هذه الوسائل والاختراعات هو المرتبط بالحاجات الدائمة التي تقدرها الجماعة. فكثير من الوسائل والاختراعات اختفت تماماً، أو قلّ استخدامها إلى الحد الأدنى عندما انتهت الحاجة إليها نتيجة لتغيرات اجتماعية لاحقة. وتكمن أهمية الاتصال بين الأنساق الثقافية، أو كما كان يطلق عليها سوروكين التلاقح المختلط، فيما تمدنا به من العناصر اللازمة للمخترعات الاجتماعية، إذ كل منها يكمل تطوره بالاعتماد على محصلة السابقين والمعاصرين لهم. والرأي السائد عند علماء الاجتماع أنه عندما تتقابل ثقافتان مختلفتان، فإن القيم المادية والاقتصادية والتكنولوجية هي التي تتسرب أولاً، ثم يأتي بعد ذلك القيم السياسية، وأخيراً القيم اللامادية والأيديولوجية. إلا أن هذا التسلسل ليس حتمياً كما يقول سوروكين، ذلك أنه عندما تحتك مجموعة من الثقافات فإنها تتداخل معاً، ومن ثم تنشأ اجتماعياً مجموعات مختلفة

(٦) خضور، المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

وعديدة من القيم معاً، الأمر الذي يستلزم أن تستعير إحداهما من الأخرى السمات الاقتصادية ثم الأفكار السياسية وأخيراً القيم الأيديولوجية[(٧)].

يلجأ سوروكين في التفسير الثقافي إلى «قانون الدمج» الذي يشكل بنظره الأساس الذي تقوم عليه عملية التغير. ويعتبر أن أول شكل من أشكال الدمج هو الدمج المكاني الذي يعني وجود عدة عناصر لا رابط بينها إلا المكان الذي وجدت فيه، وهو أدنى أنواع الدمج. أما الدمج الجغرافي فهو أرقى مستوى، ويحصل نتيجة وجود عنصر خارجي مشترك، كالمناخ البارد الذي ينعكس ثقافياً في تعبيرات متجانسة. أما الشكل الثالث فيطلق عليها سوروكين الدمج السببي أو الوظيفي، وهو أرقى من الشكلين السابقين، ويتجلى في الوظيفة التي يقوم بها كل عنصر في التركيبة الثقافية. وعند تعطل أي عنصر تتعطل التركيبة الثقافية كلها. أما أرقى أنواع هذا القانون فهو الدمج المنطقي الذي يؤمن وحدة الشكل والمضمون ووحدة العنصر والوظيفة، لتتجلى كلها في وحدة نظام عقلاني بحت.

ويبتكر سوروكين في معالجته لاستقلالية الثقافة عن المجتمع الذي أوجدها مبدأ التغيير الملازم الذي يقول بحركية الثقافة وتغيرها المستمر، ولكن ليس بغير حدود، بل يحكمها مبدأ آخر هو مبدأ الحد، أي أن الثقافة تتغير بديناميتها الداخلية وحركتها المستمرة إلى أن تصل إلى حدود معينة تعيدها في حركة دائرية مستمرة بعد كل ثلاث مراحل إلى مسيرتها الأولى. والمراحل الثلاث هي: المرحلة الروحانية، والمرحلة المثالية، والمرحلة الحسية، وهكذا إلى ان تنتهي البشرية.

وهو يقدم أمثلة عن المسيرة الدائرية للأنظمة الثقافية. فالثقافة الإغريقية القديمة بقيت روحانية حتى القرن السادس قبل الميلاد، حيث بدأت تبرز الثقافة الحسية مع الحضارة الرومانية. ثم استعاد الفكر الديني المسيحي زمام الأمور، فشهدت البشرية مرحلة روحانية جديدة على الصعيد الحضاري، لكن هذه المرحلة بدأت تزول مع بروز مرحلة مثالية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر في أوروبا حين بدأت حركة النهضة، فتبلورت مع هذه الأخيرة ـ يتابع سوروكين ترسيمته ـ ثقافة حضارية يطغى عليها الطابع الحسي، فتعمقت هذه النزعة الحسية منذ ذلك الحين، إلى أن أصبحت حالياً في أوجها.

لا شك في أن الترسيمة التعاقبية التي يضعها سوروكين تنطوي على الكثير من التبسيط التعميمي في نظر نقاده، فهو كغيره عمد إلى تفسير عملية التغير الاجتماعي بعامل واحد هو العامل الداخلي، وتجاهل العوامل الخارجية والتأثيرات المتبادلة والتي لا تفسر إلا بعوامل متعددة.

وثمة اتجاهات أخرى ركزت على عملية الانتشار الثقافي (Cultural Diffusion) بوصفها أساس عملية التغير الاجتماعي التي تنتشر بواسطتها السمات أو الأنماط الثقافية من منطقة إلى أخرى، إلى أن تعم أنحاء العالم، لأن من سمات الثقافة الانتشار. وهي تتم عادة من خلال العديد من الأنشطة أو المؤسسات مثل التجارة، الحرب، الزواج، السياحة، الهجرة، أو تبادل الآثار العلمية ووسائل

---

(٧) Pitirim A. Sorokin, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology*, Harper's Social Science Series (New York: Harper, [1947]), p. 590 .

الاتصال الفكرية. والواقع أن التقدم الكبير الذي حققته وسائل الاتصال الحديثة، مادية وفكرية، قد ساهم بدور ملحوظ في تسهيل عملية الانتشار الثقافي وسرعته في الوقت نفسه. ويميز هذا الاتجاه بين «انتقال» الثقافة و«انتشارها»، إذ إن **الأول** يعني انتقال الثقافة داخل المجتمع من فرد لآخر ومن جيل لآخر. أما الثاني فيعني انتشار سمات ثقافية من مجتمع لآخر. وبمعنى آخر، يعمل الانتقال وفق عامل الزمن، بينما يعمل الانتشار وفق عامل المكان.

ولتحقيق عملية الانتشار الثقافي يجب توافر عدة عوامل، منها وجود عناصر جديدة ونماذج ثقافية مستحدثة بالنسبة إلى البيئة الاجتماعية المنتقلة إليها، ومنها تقبل المجتمع الجديد لهذه الأنماط، ووجود قاعدة أو أكثر للترابط الثقافي بين البيئتين. وثمة غير تحليل في مجال الانتشار الثقافي، ومنها ما قالت به المدرسة الألمانية النمساوية بزعامة غرابنبر (F. Graebner) التي تقول بوجود سبعة نماذج ثقافية أو ثمانية أصيلة في العالم ذات طابع منسجم ومستقل سادت في أرجاء العالم بفعل عامل الانتشار. أما المدرسة الإنكليزية مع إليوت سميث (E. Smith) وبيري (W. Perry) فتقول بمصدر واحد للثقافة، هو الحضارة المصرية، إلى أن جاءت الحضارة اليونانية وحلت مكانها. وهو ما قاله أيضاً الأمريكي ألفرد كروبير (A. Kroeber) وزميله بواز (F. Boas).

وجه أيضاً لهذا الاتجاه عدد من الانتقادات، منها إهمال الانتشاريين لأسباب انتشار السمات الثقافية من مجتمع دون آخر وإلى مجتمع دون آخر، وهم لم يتنبهوا إلى أن عملية انتشار الثقافة عملية معقدة وليست ميكانيكية، وهو الأمر الذي ذهبوا إليه. كما أن التركيز على العامل الخارجي في عملية التغير الاجتماعي ينفي العوامل الداخلية، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء فاعلية المجتمع وآليات التغيير فيه، وهذا ينافي الحقيقة والواقع.

وهناك اتجاه آخر يرى في الصراع الثقافي (Cultural Conflict) والتناقض الاجتماعي الذي ينتج عنه هو العامل الفاعل في عملية التغير. وللصراع أوجه متعددة، سياسي، وطبقي، وديني، وعرقي، وهو في المحصلة عملية اجتماعية توجد بأوجه مختلفة في الحياة الاجتماعية. وبالتالي فإن المتناقضات الثقافية تنبع من داخل المجتمع، وتؤدي إزالة هذه التناقضات إلى تغيرات اجتماعية فيه. ويشبه ذلك إلى حد كبير نظرية فرويد النفسية. أي يتم حسم الصراع بإنهاء جانب من العناصرالثقافية لحساب عنصر آخر، ويكون ذلك إما باستبدال عناصر جديدة أو بتنمية العنصر الغالب في الثقافة. في كلتا الحالتين يؤدي الأمر إلى التغير في النهاية. ويذهب هذا الاتجاه إلى القول إن الصراع يمنع تحجر النظام الاجتماعي، وذلك بإيجاد ضغط من أجل الابتكار والإبداع، فلا بد للنظام الاجتماعي من صراع لكي يجدد على الأقل طاقاته ويعيد الحياة إلى قواه المبدعة[٨].

ويميز البعض بين أنواع الصراع، فهناك صراعات ذات منشأ خارجي وتكون مفروضة على المجتمع كالحروب، وصراعات ذات منشأ داخلي، كالصراع بين الأحزاب السياسية أو

(٨) خضور، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، ص ١٤٣.

الطبقات الاجتماعية، وتتم داخل المجتمع الواحد. ويكون لكل منها نماذج خاصة في التحليل السوسيولوجي. وكل هذه الصراعات تؤدي عادة إلى تغير المجتمع، ولكن ليس لكل الصراعات الأهمية نفسها في إحداث التغير. فما إن ينتهي صراع بزوال العلة المسببة له، حتى تنشأ تناقضات جديدة تؤدي إلى التوتر والصراع وهكذا.

وجهت أيضاً لهذا الاتجاه انتقادات عديدة منها أننا لا نستطيع أن نعيد كل التغيرات الاجتماعية إلى حالة الصراع، فهذا يعيدنا إلى نظرية هوبز: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان». فالمجتمعات اليوم تضع التغير وفق إرادة جماعية ديمقراطية مخططة. كذلك ليس بالضرورة أن تؤدي التناقضات إلى صراع فتغير جذري إيجابي. إن التناقض موجود في ثقافة المجتمع لكن من الممكن التخفيف من حدته بالإصلاحات المستمرة. في كل الأحوال، يبقى هذا الاتجاه أيضاً ضمن النظريات «الوحيدة العامل» التي تهمل العوامل الأخرى المتعددة.

٤ ـ العوامل التكنولوجية

تترك المخترعات الجديدة أثراً بارزاً في المجتمعات الإنسانية، وتعتبر الإبداعات التكنولوجية لثقافة ما محركاً أساسياً في عملية التغير. فقد أدت الثورة الصناعية وما صاحبها من تقدم تكنولوجي إلى إحداث تغييرات جوهرية ومهمة في نمط المعيشة بوجه عام وفي النظم الاجتماعية على وجه الخصوص.

إن أهم ما يميز الإنسان هو قدرته على الاختراع، فمنذ القدم اخترع الإنسان البدائي أشياء تتلاءم مع بيئته ووقته وظروفه. وعند ظهور أي اختراع فإنه يستمر كجزء من الثقافة طالما بقي يحقق الفائدة المرجوة منه، حتى يظهر اختراع جديد يقلل من فائدة الأول ويطغى عليه. ولا نقصد بالاختراع ما هو مادي فحسب، بل كل تجديد أو اتجاه إلى التجديد في ميادين العلوم والفنون والنظم الاجتماعية. وهناك عاملان أساسيان يعملان على تعويق النمو الثقافي وبالتالي التغير الاجتماعي، **الأول** هو ركود حركة الاختراع أو النشاط الإبداعي، **والثاني** هو نزعة المعارضة التي ترفض كل جديد خوفاً من نشوء معطيات تطيح بما اعتادت عليه من مكاسب ومنافع أو تقاليد وعادات. ومن خلال هذه النزعة ينشأ التعصب والتزمُّت والتمسك الأعمى بكل قديم، بغض النظر عن أهميته ووظيفته في المجتمع.

إلا أن انتشار تقنيات الاتصال الحديثة سهل عمليات التواصل، بحيث أصبح الناس أكثر قدرة على الاختيار والتبني والاستعارة، وهو ما نتج عنه أيضاً ازدياد «التوتر» والحذر بين العناصر القديمة والحديثة للثقافة. ويبالغ البعض في تقييم أثر هذه العملية في المرحلة الحالية حيث نعيش عصر المعلومات والعولمة، فيذهب إلى القول إن التكنولوجيا أطاحت الأيديولوجيا، إلا أن هذا القول لا يستند إلى أساس متين، فعلى الرغم من التقدم التكنولوجي الهائل، فإن الأفكار والأيديولوجيات والمعتقدات الدينية والأخلاقية والتنظيمات الاجتماعية تجد صعوبة بالغة في إحداث التغيرات

المصاحبة. ولعل هذا التخلف النسبي مسؤول إلى حد ما عن الاضطرابات والصراعات التي تنشأ في المجتمع.

ومع ذلك يمكن القول بأن التغير التكنولوجي يصحبه دائماً تغير اجتماعي، وهذه حقيقة سوسيولوجية، ولكن ما طبيعة العلاقة بينهما وكيف تتم عملية التتابع والتأثر بينهما؟ هل يكون التغير الاجتماعي سابقاً أم مصاحباً أم لاحقاً للتغير التكنولوجي؟ لقد تعددت الآراء حول هذه التساؤلات، فقد رأى كثير من العلماء أن العامل التكنولوجي هو السبب الأساسي وراء التغير الاجتماعي، بل عد بعضهم الحضارة هي الثقافة نفسها: آلات زائد رموز، أي ما يفعله الإنسان بيده وما يفكر فيه ويتخيله. وطوال التاريخ كان للمكتشفات والاختراعات والصناعات تأثيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية بعيدة المدى، بل إن بعض العلماء توصل إلى أن تاريخ الحضارة هو تاريخ الطاقة والسيطرة عليها والاستفادة منها. فقد أدى اكتشاف البخار والكهرباء إلى انتقال الصناعة من المجال اليدوي إلى المجال الآلي الذي يقوم على التخصص وتقسيم العمل من أجل زيادة الإنتاج. وقد استلزم العمل الآلي تجميع العمال في الأماكن الصناعية، ما أدى إلى قيام صراع بين العمال، وأصحاب رؤوس الأموال كان من نتائجه ظهور الأيديولوجيا الاشتراكية، والمجتمع الصناعي بدوره أدى إلى تغير في وظائف الأسرة وتخفيض الإنتاج المنزلي أو إنهائه، الأمر الذي نجم عنه إلغاء الوظيفة التي كانت للأب في رئاسة العمل الزراعي واليدوي عموماً، وأدى كذلك خروج المرأة إلى العمل إلى منحها استقلالية اقتصادية أدت إلى المزيد من الحرية، وتعزيز فكرة المساواة بين الجنسين. كما أدى المجتمع الصناعي إلى تضخم المدن ونمو الخدمات العامة التي كان الأب مسؤولاً عنها، مثل الحماية من المرض والبطالة والعجز. فكثير من هذه الوظائف انتقلت من الأسرة إلى الدولة في المجتمع الحديث. إذاً من الصعب أن نجد تغيراً تكنولوجياً لم يحدث أن نتج منه بعض تغيرات اجتماعية.

تبنّى وليم أوغبرن ونمكوف هذا الاتجاه، وصاغ فيه الأول نظرية عن «الهوة الثقافية» أو التخلف الثقافي (Cultural Lag) يؤكد فيها أن التغير في الجانب المادي للثقافة يسبق دائماً وأبداً التغير في الجانب اللامادي، ما ينتج عنه «الهوة الثقافية»، وهي الفترة الزمنية التي تقع بين المرحلة الأولى التي يتم فيها التقدم التكنولوجي، وإلى أن ينتقل إلى المرحلة الثانية التي يتم فيها التغير الاجتماعي. هذه الفترة تتسم ببعض المظاهر التي من بينها الاضطراب والصراع. فاستعمال الأدوات الجديدة لا يقتصر على طريقة استخدامها وصيانتها، لكنه يستتبع مجموعة من الممارسات والتعديلات تمس العادات والفلسفات والقوانين ونظم الحكم ومجمل المؤسسات الاجتماعية. وينشأ ما يسميه أوغبرن الثقافة التكيفية (Adaptive Culture) وتتمثل بالجانب اللامادي الذي يتكيف أو يتعدل حسب الظروف المادية. وفي هذا الجانب اللامادي هناك عناصر سريعة التكيف مثل القدرة على تعلم استعمال الآلة، لكن هناك عناصر لا تتكيف سريعاً أو تتكيف جزئياً مثل الأسرة والدين، وهو يخلص إلى القول بلا تزامن (Non-synchronize) الجانب المادي واللامادي وتغيرهما في زمن

واحد. وهذه الفجوة، أو الهوة، قد تأخذ وقتاً طويلاً حتى «تردم» أو تتكامل عملية التغير في جوانبه المتعددة[٩]. ويرى أوغبرن أسباب تخلف اللامادي عن الماديات في عملية التغير بما يلي:

أ ـ الميل إلى المحافظة على القديم.

ب ـ الجهل بحقيقة التجديد والاختراع وعدم معرفة طريقة استخدامه ما يؤدي إلى رفضه.

ج ـ النزعة المحافظة لدى كبار السن وإستاتيكية العادات والتقاليد.

هذه العقبات تقف بقوة أمام التغير اللامادي، في حين أن الماديات لا تعترضها مثل هذه العقبات، لذلك يتأخر التغير في الجانب اللامادي مدة من الزمن، قد تطول أو تقصر تبعاً للمؤثرات التي يتركها في المظاهر الاجتماعية.

ومن أنصار هذا الاتجاه أيضاً نمكوف (Nimkoff) الذي درس أثر التكنولوجيا في الأسرة. فقد بيّن أن الثورة الصناعية هي المسؤولة عن التغيرات الجوهرية التي تعرضت لها الأسرة حديثاً في الغرب ثم في مختلف أرجاء العالم بعد ذلك.

لقد حلت قوة الآلة الميكانيكية نتيجة لهذه الثورة محل قوة الإنسان البدنية، وبالتالي انتقل الإنتاج من البيت إلى المصنع، وتجمعت الصناعات لتصبح بحد ذاتها مصدراً لنمط متغير من الثقافة هي ثقافة المجتمع الحضري الحديث. وبالتالي لم تعد الثورة الصناعية صناعية فحسب، بل أصبحت ثورة اجتماعية ترتب عليها تغيرات جوهرية أصابت مختلف النظم والمؤسسات داخل المجتمع ومنها الأسرة بطبيعة الحال. فانتقال الإنتاج من البيت إلى المصنع نتج منه الفصل بين مكان العمل ومحل الإقامة، وكانا قبل ذلك شيئاً واحداً. ومع ازدياد فرص العمل دخلت المرأة مجال العمل، وأصبحت الزوجات والأمهات يعملن في الخارج لساعات طويلة بعيداً عن المنزل. ولم يعد العمل الصناعي في حاجة إلى عمل الأطفال الصغار كما كان الحال في العمل الزراعي. وأصبحت بالتالي تربية الأطفال في المجتمع الصناعي أمراً مكلفاً وصعباً في الوقت نفسه، نظراً إلى طبيعة الحياة في المدينة وطبيعة العمل الصناعي. وهكذا أصبحت الأسرة الحضرية صغيرة الحجم نسبياً، كما أصبحت أقل استقراراً من الأسرة في العمل الزراعي. وهكذا يتضح أثر الصناعة كعامل تكنولوجي في تغير حياة الأسرة كنظام من الأنظمة الاجتماعية[١٠].

لا شك في أن التكنولوجيا تعد عنصراً أساسياً في النسق الاجتماعي، لكن النظر إليها على أنها أساس المجتمع وأساس عملية التغير الاجتماعي ينقلها إلى دائرة «الحتمية»، وهذا ما رفضه علم الاجتماع المعاصر في تفسير التغير. ومن الانتقادات التي وجهت إلى هذا الاتجاه أن الثقافة اللامادية، كالأيديولوجيات السياسية والاجتماعية قد تؤدي إلى تغير واسع في حياة المجتمع كماً وكيفاً، أكثر من تأثير الثقافة المادية في بعدها التكنولوجي. كذلك يمكن القول إن كثيراً من

---

(٩) Francis R. Allen [et al.], *Technology and Social Change*, Appleton-Century-Crofts Sociology Series (New York: Appleton-Century-Crofts, [1957]), pp. 527-550.

(١٠) خضور، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

المجتمعات تقدمت في النواحي اللامادية دون أن يصاحبها تقدم في الجوانب المادية، فضلاً عن صعوبة قياس مدى هذه التغيرات، وتحديد المدة الزمنية الفاصلة بين كل من التغير المادي واللامادي، ما قد يؤدي إلى الأحكام القيمية وإطلاق النظرة النسبية.

٥ ـ العوامل الاقتصادية

كانت النظرية الماركسية ولا تزال أهم وأشهر النظريات التي فسرت ظواهر التغير في المجتمع بردها إلى عوامل اقتصادية. تعتبر هذه النظرية أن الإنسان ظاهرة من الظواهر الطبيعية، وهو يخضع لقوانينها في الوسط الذي يعيش فيه. وهذا الوسط الطبيعي يتصف بأنه مترابط عضوياً ومحكوم بالحركة الدائمة والتغير المستمر، بالإضافة إلى عدم قابلية المادة التي يتشكل منها على الفناء، وذلك بسبب قدرتها غير المحدودة على التغير والتحول من صورة إلى صورة. قاعدة التحليل في الفكر الماركسي هي الإنسان باعتباره عضواً عاملاً في المجتمع، والعمل هو الذي يعطي الإنسان حقيقته الواقعية انطلاقاً من انتمائه إلى طبقة اجتماعية. لم ينظر ماركس إلى الإنسان إلا بصفته منتمياً إلى طبقة محددة من خلال موقعه في عملية الإنتاج. الطبقة اذاً هي المفهوم الأساسي في النظرية الماركسية، ووحدة التحليل التي منها ينطلق ماركس في تحديده للعلاقات الاجتماعية القائمة على ملكية وسائل الإنتاج، وعلى علاقات الإنتاج من جهة أخرى، وموقع المالك والعامل في هذه العلاقات.

تضم قوى الإنتاج آلات الإنتاج التي ينتج بواسطتها وسائل الحياة المادية، وتضم الأفراد الذين يستخدمون هذه الآلات، وتضم المعارف التقنية الضرورية، وعادات العمل المكتسبة ونوع العمل، فكرياً أكان أم يدوياً.

أما علاقات الإنتاج فيقصد بها تلك العلاقات القائمة بين أفراد أحرار من كل استغلال أو علاقات سيطرة وخضوع ومنها استغلال العمل المأجور، وتضم شكل ملكية وسائل الإنتاج، ووضع مختلف الفئات الاجتماعية وعلاقاتهم المتبادلة، وأشكال توزيع المنتوجات.

ونظراً إلى أن قوى الإنتاج المادية في المجتمع لا تجمد على حال واحدة لأنها عرضة للتغير، فإنه في سياق هذا التغير تأتي مرحلة تصبح فيها هذه القوى في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة في مرحلة معينة. تنظر الماركسية إلى هذا الصراع من خلال المرحلة التاريخية التي يمر بها، فالواقع المادي والاجتماعي لقوى الإنتاج هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي. فكل مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة التي تسمح أو لا تسمح بتحديد أو بتجديد الطبقة المسيطرة حسب الملكية والتقسيم الاجتماعي للعمل. ففي المرحلة التاريخية التي تعتمد على الصيد والالتقاط لا يظهر التقسيم الاجتماعي للعمل إلا داخل الأسرة، ولا يتحدد نمط الإنتاج إلا في حالته البدائية، فينعكس ذلك على التنظيم الاجتماعي الذي يتحدد بسيطرة العائلة الأبوية، ومن ثم ببروز التنظيم القبلي في المجتمع الذي يؤدي بدوره إلى مرحلة تاريخية جديدة تتمثل بنمط الإنتاج الإقطاعي الذي يعزز

بدوره التنظيم الاجتماعي الموافق له. ولم تظهر الطبقة العاملة إلا عند نمو الإنتاج الرأسمالي الذي أدى بدوره إلى زيادة حدة التقسيم الاجتماعي للعمل، واستخدام الآلات، وازدياد التفاوت الطبقي، واحترام المنافسة بين العمال، ليحظوا ببيع قوة عملهم وإن كان على حساب الأجور المتعلقة أصلاً بقانون العرض والطلب. هذه المرحلة التي تؤدي إلى بروز الطبقة العاملة كقوة تناضل من أجل الوصول إلى السيطرة على قوى الإنتاج، من خلال الثورة التي تصل بها إلى «ديكتاتورية البروليتاريا» بحسب التوصيف الماركسي، وهي المرحلة الشيوعية التي تعم فيها المساواة بين البشر.

يتألف تاريخ الإنسانية إذاً بحسب المادية التاريخية والتحليل الماركسي من تركيبات اجتماعية متلاحقة يتصف كل منها بأسلوب واضح من الإنتاج الاقتصادي يتحدد بالقوى المنتجة وبالعلاقات التي تفرضها كقوى مهيمنة، بالإضافة إلى ما تفرزه هذه القوى وعلاقاتها من أشكال التنظيمات الاجتماعية والسياسية والثقافية، والتي يطلق عليها البنى الفوقية.

وهكذا تتحدد التركيبات الاجتماعية والتي تمثل أطواراً ومراحل تمر بها المجتمعات الإنسانية تتألف من خمس مراحل هي: المشاعية البدائية، والعبودية، والإقطاعية، والرأسمالية، والشيوعية. وبهذا تتشكّل كل تركيبة اجتماعية من نمط الإنتاج الذي كان سائداً في أوقات تشكّلها، وكل واحدة منها تتضمن بداخلها تناقضاً يهيئ لتغير التركيبة ككل باتجاه التركيبة التي تليها. وهكذا يحدث التطور التاريخي بشكل جدلي بسبب التناقض بين نمط وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فالأولى تتميز بالتغير السريع، أما الثانية فتتميز بقابليتها لتثبيت التنظيم الاجتماعي المتكيف مع القوى المسيطرة، وهو ما يعرقل إمكانيات التغيير التي تحمل لواءها القوى المنتجة الجيدة، صاحبة القوة التي لا تزال في طور التشكل. وعندما يصلب عودها تقضي على التنظيم الاجتماعي الذي لا يعود بمقدوره مواجهتها، أو التكيف معها، لتبني على أنقاضه تنظيماً اجتماعياً متناغماً مع قوى الإنتاج الجديدة. وهكذا في عملية جدلية تاريخية[11].

هذا هو جوهر التفسير الاقتصادي للتغير الاجتماعي الذي يعتبر القوى الاقتصادية هي المسؤولة إلى حد كبير عن التطورات والأحداث التاريخية التي يمر بها المجتمع الإنساني، لدرجة تصبح معها جميع العوامل الأخرى عديمة الأهمية. ومما لا شك فيه أن إغفال التفسير الاقتصادي للتاريخ يغفل جانباً حيوياً من جوانب التاريخ، ويؤدي إلى تفسير ناقص ومشوه للتغير الاجتماعي. وبالتالي ينبغي أن يكون التفسير الاقتصادي أداة تحليلية يهتدي بها الباحث، لكنه لا يستطيع أن يفسر كل التغيرات الجارية في المجتمع.

لقد وجهت انتقادات عديدة لهذا الاتجاه، منها تركيزه على العامل الأحادي (الاقتصاد) في تفسيره لعملية التغير الاجتماعي، وفي هذا تبسيط واضح لعملية التغير المعقدة وللطبيعة المركبة للبناء الاجتماعي والأنماط الثقافية عموماً، الأمر الذي يتطلب تضافر مجموعة من العوامل الأخرى

(١١) عماد وعطية، البيئة والإنسان: دراسات في جغرافية الإنسان، المعاش والسياسة، ص ٦٢ ـ ٦٥.

لتفسير عملية التغير. كما أن تطور قوى الإنتاج لا يحدث أساساً إلا نتيجة لتقدم الفكر الإنساني، وبالإضافة إلى ذلك فإن كثيراً من تنبؤات ماركس لم تتحقق مثل فكرة الصراع الطبقي في الأنظمة الرأسمالية وانتصار طبقة البروليتاريا، بالإضافة إلى ظهور نظريات جديدة جاءت لتنقض ما توصلت إليه الماركسية حول أولوية المادة، والعناصر الاقتصادية، ومنها ما طرحه ماكس فيبر في كتابه الشهير **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، والذي بين فيه الدور الرائد الذي قامت به حركة الإصلاح الديني في أوروبا في نشأة الرأسمالية الحديثة التي لم تنشأ كمحصلة لضرورات اقتصادية بحتة، بل كان لتغير الفكر الديني دور رائد في نشوئها.

في الخلاصة لا يمكن القول إن عوامل التغير الاجتماعي والثقافي يمكن تعليلها بعامل «وحيد» ولا حتى بالعامل «الأساسي»، فالواقع يبين تساند عدة عوامل لإحداث التغير. فتطور الاقتصاد وعملية التصنيع على سبيل المثال تحتاج إلى توافر الأيدي العاملة المدربة (عامل ديمغرافي وتعليمي) وتحتاج إلى توافر المواد الخام (عامل طبيعي وجغرافي) وإلى توافر التكنولوجيا وقادة مخلصين، وإلى أيديولوجيا دافعة وموجهة، بحيث تتفاعل مجمل هذه العوامل وتتساند لإحداث التغير. وقد تختلف قوة أحد العوامل تبعاً لاختلاف المرحلة والظروف، فليست كلها على الدرجة نفسها من الأهمية، لذلك هي تتميز بالنسبية تبعاً لاختلاف الزمان والمكان والظروف المحيطة.

الفصل التاسع

الحداثة وما بعد الحداثة

كلمة حداثة (Modernism) مشتقة من الكلمة الإنكليزية «Modern» حديث، وهي مصطلح خلافي للغاية. فهي ككلمة من المفترض أنها محايدة، لكن السياق الذي تستخدم فيه ليس كذلك. فعادة ما توضع في مقابل «تقليدي» أو «قديم»، وتصبح بالتالي كلمة معيارية تعني أن الحديث أرقى من القديم نظراً إلى ارتباطها بفكرة التقدّم. والمصطلحات المشتقة من هذه الكلمة تبين بوضوح الاختلافات، فكلمة «Modernization» بمعنى التحديث تنطوي على عنصر حركة واندفاع وعلى ذات فاعلة وعلى واقع مفعول به، وعلى حيز زماني يتحرك فيه الإنسان من عصر قديم إلى عصر جديد. أما الحداثة (Modernism) فهي تنطوي على السكون والتوقف وتآكل الحركة في الزمان واختفاء الذات. ثم هناك مصطلح ما بعد الحداثة (Post-modernism) وهو مصطلح نفي سلبي يشير إلى ذات وإلى موضوع. وهناك كلمة أخرى «Modernity» وتعني المشروع التحديثي بكل مراحله (التحديث ـ الحداثة ـ ما بعد الحداثة). وفي سياق الاستخدام العربي لهذا المصطلح تستخدم كلمة حداثة بهذا المعنى، وتطلق على المشروع التحديثي بأسره كواقع وكأمل[1].

أولاً: المفهوم والسياق

والحداثة والتحديث وفقاً للاستخدام الشائع، ونظراً إلى سياق تأسسها التاريخي وتوطنها النموذجي في أوروبا أصبحت تختلط مع مفاهيم أخرى مثل التغريب (Westernization)، والتحضر والتصنيع والتنمية والنمو. والحداثة كمفهوم وكمشروع حظيت باهتمام المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، لذلك تشعّب التعريف بها. لكن الجميع اتخذ من عملية التمايز (Defferenciation)

---

(١) عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة (طرابلس، ليبيا: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٩)، ص ٦١.

نقطة ارتكاز في دراسة المؤثرات التي تميز المجتمعات الحديثة من غيرها. فدرسوا التمايزات التي رافقت التحديث في المجتمعات مثل ظهور طبقات جديدة أو مهن وأنماط وعلاقات ومفاهيم جديدة، وما ينتج من هذا الحراك من آثار متعددة مثل التوترات والصراعات والآفات الاجتماعية والصراع الطبقي أو الحروب. لذلك يركز كل اختصاص من اختصاصات العلوم الاجتماعية على جوانب محددة. فالاقتصاديون يتناولون التحديث من منظور دخول التكنولوجيات وأثر تطبيقها على الإنتاج والسيطرة على الموارد الطبيعية، وعلماء السياسة اهتموا بدراسة أثر التحديث في المجتمع لجهة التكيف واستيعاب الصراعات الجديدة الناشئة، ودور القوى والفئات الصاعدة، والمؤسسات المدنية الجديدة المستحدثة. وعلماء الاجتماع يدرسون الظاهرة من منظور المتغيرات والعلاقات والمفاهيم وأنماط العيش الثقافية.

يشير المصطلح إذاً إلى عملية تحول للنظم التقليدية أو شبه التقليدية وتغيرهما إلى أنماط تكنولوجية مرغوبة يصاحبها ظهور أشكال جديدة في البناء الاجتماعي واتجاهات وقيم ودوافع ومعايير اجتماعية. يشير سيمون تشوداك إلى أن مصطلح التحديث «يعبر عن عملية الثغرة القائمة بين مستوى نمو المجتمع والصور الأخرى الأكثر تقدماً وحداثة، والتي تهدف إلى الدخول إلى مستويات أعلى من أنماط السلوك والعمل وطرائق التفكير التي تعد أكثر حداثة وعصرية وأكثر عقلانية ورشداً وأكثر إنتاجاً للربح، وعلى وجه العموم أكثر نفعاً وفائدة. وعلى هذا فهو سعي للنجاح الذي حققه سابقاً مجتمع رائد أو قدوة»[٢]، لذلك فهو ليس عملية نمو ذاتية تتقدم بذاتها. إنها عملية شتل أو غرس أنماط ومنتجات من منجزات وأفكار مجلوبة إلى الوطن. إنه سعي لمضاهاة مستوى النمو الحاصل مع المنجزات التي حققها أكثر الآخرين تقدماً وحداثة. وعليه فهناك من يرى أن التحديث هو معطى جديد تماماً يشكل قطيعة مع الماضي ومع المجتمع التقليدي بكل سماته وقيمه وآلياته، لكن هناك أيضاً من يرى أن المجتمع الحديث هو استمرار للماضي وللتراث، ويذهب إلى أن هناك مشاريع تحديثية مختلفة باختلاف المجتمعات التي تظهر فيها. هناك إذاً أكثر من تعريف بدءاً ممن يعتبر الاستنارة هي مشروع الحداثة، إلى من يعتبر أن التحديث هو في جوهره الدفاع عن عظمة الإنسان أو هو استخدام العقل، إلى من يعتبره قائماً على استخدام التكنولوجيا والعلم. فكل باحث يستخدم تعريفاً يضمنه شحنة أيديولوجية مستترة أو مضمرة. وفي هذا المجال قدم أنطوني غيدنز، الأستاذ في جامعة كامبريدج، في كتابه نتائج الحداثة تأصيلاً رائجاً للحداثة باعتبارها مشروعاً حضارياً يقوم على عدة أسس منها: الفردية والعقلانية والوضعية. وهو يطرح النظرية الخطية (Unilinear Evolution) عن مسيرة التقدم الإنساني، ويقصد بها أن التاريخ الإنساني يصعد من مرحلة إلى أخرى صعوداً وارتقاء دائماً، من المجتمع

(٢) سيمون تشوداك، النمو المجتمعي، ترجمة عبد الحميد الحسن (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٣٨١.

البسيط إلى المجتمع الأكثر تعقيداً، مع أنه يرى إمكانية وجود تنوع أو تعدد في خط التطور (Multilinear Evolution) بين نموذج اجتماعي وآخر، ما يجعل ملاحظة الاختلاف والتنوع والتعقيد بين المجتمعات أكثر وضوحاً[٣].

ويشدد عبد الوهاب المسيري على ضرورة التفريق بين مشروع التحديث كمخطط وأمل، والتحديث كظاهرة تحققت في الواقع بالفعل. فالمشروع التحديثي يقدم متتالية منمذجة مثالية مرغوباً فيها. أما التجربة التحديثية كمتتالية متعينة ومتحققة، فقد تكشفت خلال الأربعة قرون تدريجياً وازدادت تبلوراً خلال القرن الماضي، ورافقتها سلبيات عميقة تمثلت بأزمة الرأسمالية في الثلاثينيات وظهور النازية وأزمة النظام الاشتراكي وسقوطه والأزمة الاجتماعية والبيئية والأخلاقية، الأمر الذي دعا هابرماس[٤]، وهو من أبرز المدافعين عن الحداثة اليوم، إلى القول إن المشروع التحديثي لم يكتمل بعد، وإن الجوانب السلبية العديدة التي ظهرت أثناء عملية التحديث إنما هي انحرافات وفشل في تحقيق كل وعود العقلانية المادية. وهذه بلا شك رؤية شجاعة لرجل ومفكر قضى حياته دفاعاً عن هذا المشروع على الرغم من ظهور جوانب سيئة يعرفها جيداً، ويتحدث عنها بموضوعية بالغة، ولكنه مع هذا يرى أن هذه السيئات يمكن إصلاحها. قد نتفق معه أو نختلف، لكن علينا أن نأخذ حذرنا وأن نؤكد أن ما يقوله هو أمل ورؤية، لا علاقة لهما بالحاضر.

هذا التمييز بين المشروع كأمل والتحديث كتجربة متعينة يساعدنا على التوصل إلى نماذج لها قدرة تفسيرية وتصنيفية أعلى. فالقائلون بالاستمرارية بين المجتمعين التقليدي والحديث يشيرون إلى المتتالية في بدايتها وإلى آمال كثير من دعاة المشروع التحديثي الذين كانوا يتصورون أن مشروعهم سيحافظ على كل ما هو عظيم في المجتمع التقليدي، وأن الإنسان الحديث سيمكنه أن يطور حياته ومجتمعه بطريقة تمكنه من الإبقاء على كثير من قيم المجتمع التقليدي وأنماط الحياة فيه. أما من يشيرون إلى القطيعة فهم في غالب الأمر يشيرون إلى المتتالية بعد أن تحقق كثير من حلقاتها وبعد أن تآكل كثير من القيم الأخلاقية والأنماط التقليدية[٥].

المشروع التحديثي هو مشروع العقلانية المادية الذي يرى أن العالم يحوي داخله على ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان يحوي المقدرات الكافية للقيام بعملية التغير هذه ومراكمة المعرفة وتغيير الواقع في ضوء هذه المعرفة. فنحن غالباً ما نقول: «إن العلم أعاد الرشد إلى العالم» بمعنى أنه أحل محل التغيرات ذات الصفة الأسطورية، التفسيرات العقلانية أو العلمية. والعقلانية هذه لا شك في

---

(٣) يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة جورج تامر؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٤) Anthony Giddens, *Sociology* (Cambridge, MA: Polity Press, 1994), pp. 652-653.

(٥) المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ٦٤.

أنها أقل شاعرية وأكثر عنفاً، لكنها تزعم موضوعياً أنها أكثر صحة وحقيقة لأنها قائمة أساساً على التجربة الاختبارية والمعرفة العلمية.

والحداثة هي وريثة النهضة وبنت التنوير كما يقال، فقد ورثت عن الإغريق احتفاءها الزائد بالعقل والعقلانية ونزعتها إلى رؤية الإنسان وعالمه في صورة كلية. لكن شرارتها انطلقت ما إن أعلن المجتمع الإنساني مسؤوليته عن مصيره وأنه صانع تاريخه مع بداية النهضة الحديثة. ولقد لخص بيتر برغر الحداثة في خمس نقاط هي: الفكر القائم على المعرفة المجردة ـ الفردية ـ الليبرالية ـ التوجه المستقبلي ـ العلمانية.

تتميز الحداثة بخصائص ثلاث، فهي من ناحية المنشأ والسياق التاريخي أوروبية ومن ناحية ثانية هي على خصومة بل قطيعة مع مفهوم التقليدية السابقة عليها، ومن ناحية ثالثة تعنى بوجود مجتمع مفتوح على كافة المستويات بحيث يستطيع الإنسان أن يتسوق ويعقد أفضل الصفقات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بغض النظر عن أية ارتباطات سابقة.

ظهرت الحداثة في سياق العداء المستحكم مع القيم والمعتقدات التي سادت في ما يعرف بعصور الظلام في أوروبا والتي أنتجت فكراً شديد التواضع وأسهمت في تخلف الشعوب الأوروبية التي كانت خاضعة لأنظمة ثيوقراطية حكم فيها رجال الدين وأمراء السياسة ورجال الإقطاع. وسط هذه الظروف نشأت بعض المحاولات الثورية على مستوى العلوم السياسية والاقتصادية، وكان قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ حدثاً تاريخياً توجه نضالاً طويلاً في سياق التخلف والجمود السائد. وكان هذا الحدث بمثابة نقلة هزت عروش الأمراء وزعزعت نفوذ الإقطاع ورجال الكنيسة. لذلك كانت للحداثة طاقة شحن عاطفية وانفعالية، إلا أن التطورات السياسية والاقتصادية التي صاحبت الثورة الصناعية زودتها بقوة مضاعفة جعلت استمرار الرؤية التقليدية التي تتغنى بالماضي أمراً غير واقعي. لقد انتصرت الحداثة باعتبارها ترمز إلى التقدم، وأصبحت بالتالي حسب دعاتها مالكة لنموذج تحديثي، بل دليلاً ومرشداً يجب تعميمه على كل المجتمعات.

ولكي نقوم بتحليل المجتمع الجديد وهو في طور التكوين والولادة، ولكي نحدد خصائصه الأساسية نجد من الضروري مقارنته بأنماط أخرى من المجتمعات. لذلك وضعنا المجتمع الحديث أو التكنولوجي في تعارض مع مجتمع آخر أكثر اختلافاً وابتعاداً عنه. وكلما كان التعارض حاداً أمكن إبراز الخصائص والمميزات. ولطالما كانت التيبولوجيات الثنائية[٦] أداة مفيدة، لها من التأثير ما يعمق ويغني المقارنة، والتي ارتأينا وضعها على الشكل التالي:

---

(٦) (Typologie): اصطلاح في علم الاجتماع ويعني دراسة الأنماط (Types) والنماذج (Models) من خلال ترتيبها في سلسلة متناسقة على أساس أوجه الشبه في ما بينها، ويعني أيضاً تصنيف هذه العناصر الاجتماعية أو الثقافية المتشابهة وفقاً لمعايير شكلية معينة ومحددة.

الجدول الرقم (٩ ـ ١)

المقارنة بين المجتمع التقليدي والمجتمع التكنولوجي

المقارنة	المجتمع التقليدي	المجتمع التكنولوجي
الاقتصاد	ـ اقتصاد بسيط لإشباع الحاجات ـ اقتصاد الكفاف ينتج الحاجات الآنية ـ مجتمع ضيق وقليل العدد ـ يعتمد الطاقة الطبيعية الخام والأدوات المتصلة بالطاقة الجسدية	ـ اقتصاد إنتاجي ـ أدوات تقنية ـ انقطاع بين المنتج والمستهلك ـ تضخم الحاجات الاستهلاكية ـ مجتمع واسع ومفتوح
التنظيم الاجتماعي	ـ علاقة القرابة ـ تراتبية الفئات العمرية ـ الضبط الاجتماعي مباشر ـ غلبة الوضع الموروث ـ بدائي، فردي، ريفي	ـ تنظيم اجتماعي معقد مقنن ـ مجتمع متمحور حول الإنتاج ـ غلبة الوضع المكتسب ـ مجتمع بيروقراطي ومؤسساتي ـ مجتمع مدني/مديني ـ مجتمع طبقات، وتعددية نخب ـ ظهور الجمعيات الطوعية والأحزاب ـ مجتمع احترافي
العقلية	ـ تجريبية ـ محافظة ـ أسطورية ـ هيمنة المقدس ـ الفكر السحري	ـ نزع الأسطورة عن المعارف (العقلانية) ـ إيمان بالعلم والتقدم ـ إعلاء لقيم التعليم ـ انصهار الأفكار وتفاعلها ـ تمييز الدنيوي عن المقدس ـ التعددية ـ الشعور بالتفوق

ثانياً: الحداثة... المؤشرات والمتغيرات

أهم ما في التحديث والحداثة هو عداؤها البغيض لكل ما هو تقليدي، فهذا العداء هو المحرك الدائم لها، لذلك يفضل البعض تعريف الحداثة من خلال إدراج مؤشرات تدل على سماتها الجوهرية، على الرغم من أن المؤشرات بحد ذاتها حيادية كونها متعينة في الواقع الموضوعي، إلا أن تحديدها وتفسيرها يتأثر بآمال أصحاب المشروع التحديثي، لذلك يكون متحيزاً للصورة النموذجية المثالية والمتفائلة.

يمكن القول إن معظم مؤشرات الحداثة تشير إلى متغيرات تطرأ على البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما يؤدي إلى زيادة الإنتاج الفردي، وبالتالي زيادة الدخل والحراك الاجتماعي وإلى تزايد سرعة إيقاع المجتمع.

ـ من أهم المؤشرات على الصعيد السياسي تزايد المشاركة السياسية والتمثيل الديمقراطي والمشاركة في عملية تحديد البدائل السياسية واختيارها وتزايد مقدرة الدول على التعامل مع الجماهير، وتمايز المؤسسات السياسية بنيوياً وظهور المواطن القادر على التعاقد والتفويض وظهور الأحزاب والجمعيات الطوعية والحركات الاجتماعية. كما تركز هذه المؤشرات على آليات صنع القرار في الدولة الحديثة التي تسيطر على سوقها وتظهر فيها بالتالي مؤسسات متنوعة ومركبة ومتخصصة تحل محل مؤسسات المجتمع التقليدي، وتزداد تنوعاً وتركيباً وتحققاً مع تزايد التحديث، وتحل بالتالي محل الأسرة في كثير من النشاطات. يدار المجتمع الحديث بطرق بيروقراطية غير شخصية بحيث تحل محل العلاقات الأسرية والقبلية المباشرة كأسلوب للإدارة. وتتزايد بالتالي الوظائف الثانوية (صناعية ـ تجارية ـ خدماتية...) بدلاً من الوظائف الأولية التي تعتمد على البيئة بشكل مباشر مثل الزراعة.

ـ ومن المؤشرات الشائعة وجود الطبقات الاجتماعية والتي تمثل حقيقة سوسيولوجية ذات أهمية، أيضاً تزايد الطبقات التي في الوسط، وتضخم الطبقة الوسطى، والتخفيف من حدة التجاذب الطبقي بين أقلية صغيرة ثرية للغاية في القمة وأقلية فقيرة صغيرة في القاعدة وما بينهما طبقة وسطى.

ـ الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث يتسم بالانتقال من استخدام التكنولوجيا البسيطة إلى الاستفادة المتزايدة من المعرفة العلمية والتكنولوجية ومن استخدام القوة البشرية والحيوانية إلى القدرة الآلية، والانتقال من القرية إلى المدينة وانتشار البيئة الحضرية، وتزايد استهلاك الطاقة وتنوع أشكالها، ومضاعفة الجهد الناتج من استخدام الآلات الحديثة، وبدلاً من الزراعة البسيطة يبدأ الإنتاج التجاري في مجال الزراعة مترافقاً مع المكننة.

ـ مع الحداثة يصل المجتمع إلى درجة من النمو الاقتصادي المدفوع دفعاً ذاتياً يكفي لزيادة الإنتاج والاستهلاك بشكل دائم بحيث ينتظم لتحقيق المزيد. وقد أصبحت معدلات الاستهلاك وأشكاله أحد مؤشرات التحديث. إنه مجتمع متمحور حول الإنتاج يغلب فيه الوضع المكتسب على الوضع الموروث.

ـ في المجال الاجتماعي تتم تصفية المؤسسات الوسيطة (الأسرة ـ القبيلة ـ القرية) والوحدات الاجتماعية الصغيرة، وتدمر بالتالي العلاقات مباشرة والعلاقات الأولية المبنية على العلاقات الحميمة والأفعال التضامنية المباشرة. وقد أدى هذا بالتالي إلى ظهور شخصية كوزموبوليتانية[٧]

---

(٧) (Cosmopolitanism): ويمكن ترجمتها بالمواطنة العالمية التي ترمز إلى التحرر من النزعة القومية واعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها البشر جميعاً، وتقابلها المحلية (Localism) والانطواء التام لمن يعيشون في مجتمع محلي.

حركية متعددة الأوجه ومنقطعة الجذور. تساقط الأسرة يؤدي إلى تساقط النظام الأبوي السلطوي مما يتيح للمرأة أن تلعب دوراً أكثر فاعلية في مجتمع أقل قمعاً، يترافق معها ظهور جماعات تستند إلى أشكال جديدة من التضامن المهني والحرفي الذي يعتمد على المصالح ويسقط روابط القرابة، ويخضعها للتفاوض، ويحل محلها علاقات تعاقدية تؤدي لتحسين أداء الإنسان في الحياة العامة.

ـ ظهور نموذج جديد للشخصية توصف بأنها رشيدة وعقلانية قادرة على اتخاذ قرارات مبنية على المعرفة والحسابات الدقيقة للربح والخسارة. ولهذا تعد زيادة معدلات التعليم ومحو الأمية، أحد أهم المؤشرات على التحديث. توصف هذه الشخصية بأنها شخصية فردية متحررة من الجمعية والبنى التقليدية وإطار الأسرة وهذا يجعلها قادرة على التحرك بكفاءة في مجتمع حديث. تتسم هذه الشخصية بالتعاطف (Empathy) وبأنها متوجهة نحو الآخر، أي أنها قادرة على تخيل الذات في مواقف جديدة مع الآخرين والتعاطف معهم. أي أن الذات تصبح قادرة على الخروج من الذات والتوحد بأشخاص آخرين، فهي ليست شخصية متوجهة نحو الداخل (Inner-directed)، فهي شخصية تتسم بالحركية قادرة على تخيل أدوار جديدة، وعندها رغبة في المخاطرة وارتياد التجارب والأماكن الجديدة، قادرة على التكيف مع الخبرات والمواقف الجديدة، لذلك هي تتسم بالتسامح وقبول الآخر والعيش معه بقدر معقول من عدم اليقين[٨]. وهي كما توصف مشروع دائم متغير محدد، أي أنها شخصية فردية مبدعة متوجهة نحو الإنجاز وتحقيق الذات.

ثالثاً: المجتمع ما بعد الصناعي... النموذج المثالي المعطوب

يذهب عدد كبير من علماء الاجتماع إلى القول إن المجتمع الصناعي إنما هو في مرحلة التطور أمام أعيننا ـ على الأقل في البلاد المتقدمة ـ وهو تطور أخذ يتجه نحو نمط من المجتمع جديد في معالمه على الرغم من أن هذه المعالم لا تزال قيد البلورة لذلك أخذ البعض يتحدث عن المجتمع ما بعد الصناعي، والبعض الآخر عن مجتمع الجماهير، وآخرون أيضاً عن مجتمع الاستهلاك أو مجتمع الرخاء والوفرة، وبعضهم عن مجتمع ما بعد الحداثة.

لقد تشكل المجتمع الصناعي في نهاية القرن الثامن عشر، وأخذ يتطور باطراد حتى أطلق البعض عليه نتيجة الثورة العلمية والعقلية والثقافية اسم «المجتمع التكنولوجي» كما يفضل غي روشيه. والواقع أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد تحولات عميقة، نجد من الضرورة الإشارة إلى أبرزها، وبخاصة أن المجتمع الصناعي، ومجتمع ما بعد الصناعي يشتركان في أشياء كثيرة، لكن يبقى ثمة معالم ومميزات تتجه نحو البروز والتميز مع هذا «المجتمع الجديد».

(٨) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ٢: التنظيم الاجتماعي، الفصل ٢، ص ١٥٣ ـ ٢٠٨ حيث يتضمن تحليلاً معمقاً وغنياً لكل من المجتمع التقليدي والمجتمع التكنولوجي.

ـ أخذ القطاع الحديث ينمو نمواً سريعاً، ويتمثل باستقطابه لغالبية الأيدي العاملة في المجال التقني. فقد انحسرت أهمية العامل اليدوي «ذي الياقة الزرقاء» لصالح نموذج العامل ما بعد الصناعي، التقني والمهندس الإداري أو «ذي الياقة البيضاء». فقد حلت محل الأعداد الكبيرة من العمال الآلات الميكانيكية الأكثر مكننة وتطوراً، بفضل التطور الإلكتروني وآلية التوجيه «السيبرنيتيكا» (La Cybernetique)[٩]، ما دفع بمجموعة جديدة من الموظفين التقنيين والفنيين، ومن المستخدمين في المكاتب والتجارة والنقل والخدمات، وهي تغيرات أفضت إلى تطور سريع لوسائل الإنتاج وعلاقاته.

ـ تميز المجتمع الجديد بانخفاض أسبوع العمل الطبيعي الذي بات نصف ما كان عليه مع بدايات الثورة الصناعية، ما جعل البعض يتحدث عن حضارة «الحق في أوقات الفراغ». وقد أخذ التنظيم التجاري لأوقات الفراغ اتساعاً هائلاً وانتشاراً عظيماً لدرجة أضحى فيها قطاعاً مهماً من النشاط الاقتصادي. يكفي رصد سريع للاستثمارات الهائلة في مجال الأنشطة الرياضية والسينما وصالات التسلية والسياحة وغيرها...

ـ ازدياد أهمية التعليم، فإلى وقت قريب لم يكن باستطاعة أغلبية الناس أن تستفيد إلا من التعليم الابتدائي، في حين بقي التعليم الثانوي والجامعي من امتياز أقلية صغيرة من الشباب. أما اليوم ولأول مرة في تاريخ الإنسانية سوف نرى في الغد القريب مجتمعات، جميع الناس فيها تقريباً حصلوا على الأقل على قسم من الدراسات الثانوية، وسيكون لذلك بالتأكيد تأثير عميق في التحول الاجتماعي والثقافي على المجتمع الجديد.

ـ من أبرز عوامل التقدم التكنولوجي تقنيات الاتصال الجماهيري الهائلة والمتنوعة التي تضخ بلا انقطاع الأفكار الجديدة والصور والأحاسيس، والتي تثير عن طريق الإعلان طموحات وآمالاً وحاجات متجددة على الدوام. وهي ستؤدي بلا ريب إلى اختلاط الأفكار وتفاعلها على مستوى عالمي. فهذه التقنيات أزالت الحواجز بين البلدان والأفكار، وهي تجبر المستمع كل يوم على أن يصغي للمناقشات، بل تدفعه أيضاً إلى المشاركة فيها، وهي أصبحت تتخذ بعداً كونياً أكثر من أي وقت مضى.

ـ في المجتمع ما بعد الصناعي الجديد سوف يقوم العمل السياسي في المستقبل على تنظيمات أو حركات للجماهير كبيرة وعامة، بحيث لم يعد باستطاعة الأفراد أن يشاركوا فيها إلا بطريقة «مغفلة» مبهمة، لاشخصية، عامة، وشديدة الانعزال في نهاية المطاف. ثمة شكل جديد من الاستلاب، في مجتمع رذاذي متناثر كهذا، فإن الأسس التي تقوم عليها الحكومة الديمقراطية باتت

(٩) السيبرنيتيكا: يعربها البعض أحياناً «علم التنظيم الذاتي» وهو العلم الذي يدرس عمليات التحكم والتوجيه والحركة في الكائنات الحية والآلات على السواء. وبهذا العلم استطاع الإنسان أن يربط بين النظم التكنولوجية وأن ينتج آلات تقوم ببعض العمليات الذهنية العقلية التي كان ينفرد بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية. انظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨).

عمومية إلى درجة لم يعد ممكناً تمثيل مختلف المصالح من جهة، ويوشك بها من جهة أخرى أن يقع نظام الحكم في قبضة احترافييّ السياسية والتكنوقراط وعدد من الاختصاصيين بالتلاعب بالرأي العام، ما دفع البعض إلى القول إن هذا المجتمع الجديد، مجتمع الجماهير، يولّد وسطاً ملائماً لظهور أشكال جديدة من الدكتاتورية والنزعات التوتاليتارية.

ـ في المقابل أظهرت البحوث الميدانية نمو نماذج جديدة من المشاركة الاجتماعية والسياسية أخذت تكتسب هوية ووعياً جمعياً، وبالتالي تسعى لأن تندمج في المجتمع الكلي الشامل. نتج من ذلك أن أيقظ المجتمع الجماهيري مشاعر الانتماء والتضامن في جماعات كانت في السابق مفككة ومشوشة وسلبية.

ـ إن هذا المجتمع الجديد بسبب اختلاف الأفكار وانصهارها والآمال العريضة التي يحييها ويطلقها، والإحباطات التي ينطوي عليها ويفرضها، لن يكون موصوفاً بوحدة المعايير الثقافية كما كان يتوقع البعض، بل سيغدو مصدر اضطرابات اجتماعية وموئل الحركات الاعتراضية العنيفة، حيث ستبدو فيه التمايزات أكثر وضوحاً[١٠].

إن المجتمع الذي نتمثله ونتطلع اليه، سواء كان تقليدياً أو صناعياً أو ما بعد صناعي، هو في الحقيقة إنشاء ذهني وتصور عقلي، إنه محصلة لعملية تنميط، يطلق عليها ماكس فيبر اسم «الأنماط المثالية»، وهي في الحقيقة تمثل نماذج لا يتطابق معها في كل الوجوه أي مجتمع ملموس. وهي بالطبع مبنية من ملاحظات تجريبية مستقاة ومستنبطة، من مجتمعات واقعية، غير أنها مرتبة ومنسقة بغرض إيصال الحد الأقصى من ملامح ومعالم اللوحة العامة للنموذج المثالي.

أهمية النماذج المثالية كأسلوب منهجي تحليلي وفق» فيبر» أنها تساعد على تبيان المفارقات والتعارضات، وبالتالي يمكن مقارنتها مع الواقع لأنها تتضمن أفضل الخصائص لكل من هذا المجتمع أو ذاك. إنها تتضمن مؤشرات يغلب عليها التفاؤل، بل هي تسقط الأمنيات في بعض الأحيان على الواقع، لذلك تعتبر أداة تحليلية هامة قادرة على كشف الظواهر الخارجة عن المثال، والتي رصدها دارسو المجتمع الغربي الحديث والمرتبطة أشد الارتباط ببنية المجتمع الغربي مثل التشيّؤ، والاغتراب والتسلّع والأمركة والإنسان ذي البعد الواحد والعقل الأداتي، وعلاقة التحديث في المجتمع الغربي بنشوء ظاهرة الاستعمار والإمبريالية. ومن الطبيعي أن لا نجد ضمن النموذج المثالي أية إشارة إلى معدلات تصاعد الجريمة في البيئة الحضرية أو معدلات تآكل الأسرة والاغتراب. فكل هذه قد صنفت على أنها «ثمن التقدم». ومن غير الواضح أن هذه السلبيات تمثل انحرافات عرضية استثنائية عن جوهر مستنير أم أنها شيء أصيل وتعبر عن جوهر كامن. لذلك يعتبر بعض ناقدي الحداثة أنه من غير المؤكد أن ثمن التقدم أكثر أو أقل فداحة من مغانمه حتى الآن.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

رابعاً: ما بعد الحداثة... نقد الفكر الخطي

إن تفكيك الحداثة يبين تغيرات سلبية متزايدة، منها تزايد المركزية وتنميط المواطنين وإخضاعهم لعمليات التوجيه السياسي والتخطيط الاقتصادي المخالف للديمقراطية والمشاركة الحقيقية، يترافق معه ضمور الحس الخلقي والإحساس بالمسؤولية الشخصية وهو ما يظهر بشكل واضح في استنزاف البيئة والاستهلاك اللامسؤول للطاقة والموارد غير المتجددة. وبالتالي تسقط الحداثة حقيقة أن الأنماط الاستهلاكية للعالم الغربي لا يمكن محاكاتها ولا تكرارها لأنها مبنية على تدمير الطبيعة واستنزافها بشكل إمبريالي يتجاوز قدرة الطبيعة ذاتها.

كذلك أدت تصفية الجماعات الوسيطة إلى تحويل الفرد إلى وحدة عاجزة أمام مؤسسات ضخمة، ووقوعه بالتالي فريسة للذة والترفيه التي اقتحمت حياته وأحلامه، في المقابل ظهرت الأصوليات الدينية والإثنية كردة فعل وكحالة دفاعية واغترابية.

لقد حدث عكس ما هو متوقع، أصبحت الشخصية الحديثة شخصية نيتشوية مدمرة لا تعرف حدوداً أو قيوداً، أنتجت شخصية إمبريالية لم تكتف بهزيمة الطبيعة في أوروبا وإنما اتجهت نحو بقية العالم ممعنة في موارده نهباً واستنزافاً. أصبحت شخصية براغماتية تتكيف مع الواقع وتعقد معه الصفقات. وفي موازاة الحوار والتسامح وقبول الآخر والعقلانية، ظهرت العنصرية في الغرب وأسست أيديولوجيات يقينية تستند إلى مبررات «علموية» صارمة وقبول لمنطق الضرورات الإمبريالية والتمتع بثمرات الهيمنة والنهب، ترافق معها تزايد معدلات اللاعقلانية.

وعلى الرغم من عدم أفول عصر الحداثة فإن الاتجاه الغالب حالياً في الغرب في العلوم الاجتماعية يرى ضرورة البحث عن بديل يستطيع تجاوز هذه الانتقادات والوقائع السلبية الآخذة في التزايد. من هذه الاتجاهات ما يسمى «ما بعد الحداثة» (Post-modernism) وهو اتجاه يثير نقاشات واسعة في الغرب اليوم.

تسعى حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المقامة على ادعاء القدرة في تفسير كلي للظواهر وإلغاء الفروق الحقيقية بين الأفراد والشعوب. وهي حركة تنظر بتشاؤم إلى فاعلية التدخل الإنساني والمخططات العقلية في عمل العلم. ووفقاً لأصحاب هذا الاتجاه، فإن النسق النظري ليس قادراً ولا فاعلاً ولا مختاراً، لأنه عنصر خاضع لواقع سياقه الاقتصادي والسياسي والثقافي، ولا تعول الحركة المابعدية كثيراً على التاريخ، إذ إنه لا يساوي التقدم، ولا يقدم تفسيراً سببياً للوقائع، فالتاريخ لديها مجال للأساطير والتحيزات.

ومقولاتها الرئيسة تنادي بإرساء مبدأ نسبة المعرفة، وعدم قبول تعميمات تنطبق على كل الثقافات، مع تأكيد الاهتمام بالتفصيلات التي أهملها العلم الحديث في إطار تركيزه على الاتجاهات العامة. كما تنادي بإعادة الاعتبار للحس وللأدوات الفردية، وبأن هدف العلم لا نهائي ولا يمكن وضعه في نطاق محدود وأنه لا يوجد نوع من المعرفة أفضل من الآخر. ووفقاً لرؤيتهم

فإنه لم يثبت أن العالم يمتثل في نظام منتظم في حركته، بل ثبت أن القاعدة هي عدم الانتظام. وهي ترفض كل عمليات التمثيل (Representation) سواء أخذت شكل الإنابة (Delegation)، أو شكل المحاكاة (Semulation)، حيث لا يمكن قبول الحديث عن تشابه بين الأشخاص أو تمثيل فرد لمجموعته.

وكما رفض ديكارت فكر القرون الوسطى ليفتح بتنويره الباب على مصراعيه أمام حداثة الغرب، يرفض مفكرو ما بعد الحداثة فكر التنوير وحداثته، ولكن باتجاه الفوضى. إنهم يرفضون النظرة الميكانيكية للعالم، ويرفضون المفاهيم السائدة عن الحرية والديمقراطية والموضوعية والهوية وما شابه. ويرفضون جميع السرديات الكبرى التي قامت عليها الحضارة الإنسانية، ويشككون بجميع الصروح الفلسفية التي أقامها ديكارت وكانط وماركس وهيغل، ولا يقرّون بموضوعية ما قام على هذا المنطق من علوم وأفكار... ووفقاً لهذا التوجه النقدي والتفكيكي كان لا بد من أن يشمل تيار الرفض هذا جميع النصوص التي قامت عليها الديانات السماوية بصفتها هي الأخرى نوعاً من السرديات الكبرى التي يتخذ منها الفكر مظلة عامة يلجأ إليها بحثاً عن المنطلقات وحسماً للتناقضات.

إنهم يريدون بنسفهم لفكر الماضي أن يحرروا الفكر الإنساني من قيوده كي ينطلق صوب آفاق غير محدودة لتأسيس معرفة جديدة أكثر صلابة، وأن يعي الإنسان عالمه على حقيقته لا كما تصوره له أفكار النخبة. وأن يتحرر من سلطة الخطاب بالكشف عن التكتيكات التي تلجأ إليها اللغة عند التعبير عن الواقع، وكيف يساء استخدامها في خدمة القوى الاجتماعية المسيطرة. ولا يقصد بـ «ما بعد» أن ما بعد الحداثة تتبع الحداثة من حيث الزمن، فهذا الفكر لا يقر بهذه الخطية الزمنية ولا بغيرها من أنواع الفكر الخطي (Linear Thinking) ولا يضيره بشيء أن يلجأ إلى ما قبل الحداثة منقباً عما يعضد مواقفه، فهو فكر يقوم في الأساس على مفهوم الاختلاف والتباين لا على الائتلاف والتطابق، ويرى أن تناقضات المجتمع الإنساني باقية ما بقي المجتمع، تستعصي على الحسم، ويستحيل بالتالي الوفاق بين طبقات المجتمع كما هو الأمر بين ثقافات العالم المختلفة[11]. كان لا بد من أن تثير إلى ما بعد الحداثة موجة عارمة من النقد، كما أثارت هي عاصفة من النقد والتفكيك لخطاب الحداثة. ومع ذلك فهناك من لا يرى فيها جديداً، وهناك من يراها مثل بيتر برغر مجرد رد فعل مؤقت. لكن أخطر نقادها وأكثرهم تأثيراً هو يورغن هابرماس ممثلاً للحداثة الجديدة كما تطرحها مدرسة فرانكفورت، ويمثل السجال الفكري بين هابرماس وجان فرانسوا ليوتار، رائد تنظير ما بعد الحداثة، واحداً من أبرز ملامح المشهد الثقافي العالمي.

تريد حداثة مدرسة فرانكفورت، كما يمثلها هابرماس أن تخرج الحداثة الغربية من أزمتها الراهنة، فهي لا ترى الثقافة مجرد ناتج فرعي، بل صناعة قائمة بذاتها، مؤسسة اجتماعية ذات درجة من

---

(١١) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة؛ ٢٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

الاستقلالية تتفاعل مع غيرها في إطار منظومة المجتمع كما في نموذج ماكس فيبر. يريد هابرماس بهذا أن يطيل عمر الحداثة، بل يرمي إلى القول إن الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، لكنها تتجدد دوماً كلما تجددت العلاقات بالقديم والوعي بخصائص ما هو قادم، فالحداثة لديه لا نهاية لها ولا تعلن عن نمط نهائي فهي في تطور مستمر ينفتح على المجهول. وهو لا ينكر وجود تناقضات وسلبيات في موقع الحداثة الغربية، لكنه يرى أنه من الصعوبة تجاهل ما أدت إليه هذه الحداثة من إنجازات في العلوم والنظم والأخلاق والقانون والحريات(١٢). ويؤكد جان فرانسوا ليوتار في تباين ظاهر مع هابرماس أن الحداثة لم تكن «ناقصة» بل إنها بالأحرى كانت عرضة للتصفية. فبعد أوشفيتز والستالينية بات مؤكداً أن أحداً لا يستطيع الزعم بتحقق الآمال التي انعقدت على الحداثة(١٣). وما يعزز احتمالية هذا الرأي حقيقة أن الفاشية والستالينية لم تكشفا رعبهما الكامل إلا في ضوء الطموحات الإنسانية والإنسانوية للتنوير.

لذلك يؤمن هابرماس أن حل أزمة الحداثة هو مزيد من الحداثة، ويقصد بذلك مزيداً من الاحتكام إلى العقل وتحقيق درجة أعلى من شفافية التواصل سواء داخل المجتمع الواحد أو بينه وبين المجتمعات الأخرى. ويرى أن تكنولوجيا المعلومات قادرة على أن تخلق مجالاً جديداً للرأي العام يمكن أن تتوافر فيه هذه الدرجة من الشفافية الاتصالية وذلك بفضل سرعة سريان المعلومات، وهي تقطع المجتمع طولاً وعرضاً حاملة معها تفاعلات الواقع، ما يزيد قدرة المجتمع على تصويب أخطائه ذاتياً والتكيف دينامياً مع المتغيرات الاجتماعية الحادثة.

وقد تبنى الأمريكي **دانيال بل** (Daniel Bell) الربط بين مجتمع ما بعد الصناعة وبين ثقافة ما بعد الحداثة، فهو يرى أن البلدان المتطورة قد دخلت مرحلة تاريخية جديدة، تحتل فيها المعرفة العلمية مكان إنتاج السلع. فهذا النمط المجتمعي الجديد يتميز بقدرته على الإبداع التكنولوجي وعلى إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات أكثر من قدرته على تنظيم العمل. كما يستند هذا النمط وبشكل واسع إلى أولوية وأهمية وجود الاختصاص، ولا سيّما التقني منه، وإلى وجود التكنولوجيا ولا سيّما تكنولوجيا الخدمات(١٤). ويوضح الفيلسوف الفرنسي **جان فرانسوا ليوتار** Jean-Francois Lyotard من جهته هذه العلاقة بين ما بعد الصناعة وما بعد الحداثة، بالقول إن شرط ما بعد الحداثة مرهون بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي(١٥)، أي المجتمع الذي تتخذ فيه القرارات من خلال تكنولوجيا ثقافية حقيقية، حيث المعرفة القائمة على التبعثر واللاتجانس،

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٣) Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, translation edited by Julian Pefanis and Morgan Thomas; translations by Don Barry [et al.]; afterword by Wlad Godzich (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997).

(١٤) Daniel Bell, *Vers la société post-industrielle*, traduit de l'anglais par Pierre Andler; préface de François Bourricaud (Paris: R. Laffont, 1976), pp. 4-5, and Douglas Kellner, «Globalization and the Postmodern Turn,» <http://www.gseis.ucla.edu/courses/ed253a/dk/GLOBPM.htm>.

(١٥) Jean-Francois Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, collection critique (Paris: Editions de Minuit, 1979), pp. 65-66.

لا تحتاج إلى تلك المؤلفات الكبرى مثل كتابات ماكس فيبر وماركس وفرويد وغيرهم، لجعل طموحاتها وأهدافها المدركة مشروعة. من هنا، إذا كانت الحداثة تعرف بصفتها تطبيقاً عقلانياً للعلم على الطبيعة، فإن ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى هؤلاء تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا الثقافية الجديدة[١٦]. ودانيال بل هو أبرز من يذهب في هذا الاتجاه مركزاً في كتاباته على أهمية الثورة في قطاع الإعلام، باعتباره نموذج الثقافة الجديدة، وداعياً إلى النظر في طبيعة المجتمع ما بعد الصناعي انطلاقاً من تفكك مبادئ الحركة والعمل فيه، أكثر من النظر في الوحدة والتماسك المفترضين لنظامه الاجتماعي.

مع ما بعد الحداثة لم يعد تعريف الزمان والمكان كما كان في السابق. فالتجاور وتزامن الأنماط والقيم والأمزجة والأشكال والمباني والمساحات والحضارات يولد، أو بالأحرى يؤول إلى «القرية العالمية». فالقرية تعني ما هو محلي وصغير ومتجانس ومتأخر عن حركة الزمن الأسرع، والعالمية تعني ما هو كبير ومتعدد ومتباعد الأطراف ومختلف وغير متكافئ، واللقاء بين القرية والعالمية يعني ولو كمجرد احتمال نظري، تجاور قيمها وواقعيتها، بحيث نحصل على إنتاج انتقائي متبادل التأثير والتأثر. يستعمل الحداثي مصطلح «التجاور» بالمعنى السلبي، فهو عنده سطحي، غير عقلاني، غير مفكر ومناهض للتناسق. أما ما بعد الحداثي، فقد بات واضحاً كيف يستعمله بزهو وفرح يكادان يكونان انتصارين. التجاور عنده يعني الاتجاه التعددي ومناوأة الأيديولوجيا والنخبوية والاحتكار على تعدد أصنافه، وهو لا يحمل كبير احترام للعقلاني. فالتعددية تخلق المعنى، بينما التقليديون والحداثيون يجمع بينهما أمر مشترك هو ميلهم إلى كره التعددية واضطهادها، أو كما يقول أصحاب المصطلحات الباردة لنظرية المعلوماتية: حيث لا توجد الفوارق لا توجد المعلومات[١٧]. بمعنى آخر أصبح بإمكانك أن تعيش وتلبس وتأمل على إيقاع تزامن ثقافي، يجعله الإنتاج الكبير والاستهلاك الموسع والهائل الخيارات، ممكناً. لقد أصبح بالإمكان إرضاء الذوقين الكوني والمحلي، إذ إن ثورة المواصلات دفعت إلى انهيار حدود «الزمان والمكان» معاً. ونحن نعيش هذه المفارقات في شوارع المدن الكبرى، كما نعيشها عبر قنوات التلفزيون الكثيرة والأقمار الاصطناعية وأشرطة الفيديو. وهذا هو التحول الحقيقي من عالم الثقافات المحلية المحكومة بحدودها، إلى عالم كوني ذي هوية مستمدة من المدينة.

ومع الثورة في قطاع الإعلام التي أشار إليها دانيال بل كثر الحديث في ثقافة ما بعد الحداثة عن ضعف طاقة الإنسان على التمييز بين صور الشيء والشيء نفسه، أو بين الشيء وزيفه، مما جعل جان بودريار (Jean Baudrillard) أحد أبرز مثقفي ما بعد الحداثة، يتساءل أثناء حرب الخليج، في مقالة نشرها في ليبراسيون الفرنسية في ٢٩ آذار/مارس ١٩٩١ بعنوان «حرب الخليج لم تقع»، عن

(١٦) سليمان الديراني، «ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد،» الفكر العربي، السنة ١٥، العدد ٧٨ (خريف ١٩٩٤)، ص ٧.

(١٧) مي غصوب، ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

حقيقة الحرب بذاتها «والتي تمارس تخريباً» على صعيد آخر، عبر التزييف وتجاوز الواقعية والصور الزائفة وعبر استراتيجيات الردع النفسي التي تخلط اللعب بالحقائق والصور وتعلي الظاهري على الفعلي، كما تعلي الزمن الظاهري على الزمن الفعلي، منشئة ذاك الالتباس المحكم بينهما»، ما يدفع بالتساؤل نحو سؤال بسيط: هل كنا نشاهد الحرب كما هي فعلاً على شاشة سي. أن. أن، أم أننا كنا نشاهد صوراً عن هذه الحرب؟ أهل الحداثة ما زالوا يعتقدون أنه من الممكن التمييز بين الشيء والصورة، أو الشيء وتمثيله. إن العيون والآذان والعقول التي تنتسب إلى ما بعد الحداثة كفت عن أرق البحث عن الشيء الحقيقي، فشاشة التلفزيون أو شاشة الكومبيوتر التي يمكن أن نمتلكها فردياً أنهت المرحلة الانتقالية المذكورة. ونستطيع الآن أن نداعب الواقع، كما تقول مي غصوب، ونلعب معه عبر شاشاتنا، نستطيع أن نضع خطة موازنة ضخمة على الشاشة نفسها التي نخضعها للعبة كومبيوترية عن سباق السيارات، لذلك يخلص بودريار إلى أن خطاب الحداثة هو خطاب عالم الدلالات المنفصلة عن مدلولاتها، أنه عالم الحيرة(١٨).

أهم ما في الحداثة أنها أنزلت الطبيعة عن عرشها، وحولتها إلى ثقافة، إلا أن ما بعد الحداثة فعلت ما هو أكثر راديكالية بجعلها الثقافة «طبيعة ثانية» حين اتحد الشيء وصورته، بحيث لم نعد نعرف ما إذا كانت الثقافة هي التي تجعلنا نرى الشيء كما نراه أو أنه هو فعلاً بذاته هكذا.

خامساً: آلان تورين وغيلنر... تفكّك الحداثة وترميمها

يجمع الكتاب الحداثيون على أن الإنسانية باتت اليوم في طور انتقالي تحتاج معه إلى صوغ مفاهيم جديدة، ويختلفون على ماهية هذه المفاهيم ومضمونها وتوجهاتها. «هل نستطيع العيش معاً متساوين ومتنوعين؟»(١٩) هذا العنوان الإشكالي اختاره عالم الاجتماع الفرنسي **آلان تورين** (Alain Touraine) ليعبِّر من خلاله عن نظرة قلقة إلى المستقبل. فهو يرى أن العالم يتوحد على الصعيد الاقتصادي ويتفتت على الصعيد الثقافي، ما يحدث انفصاماً في شخصية إنسان العصر بين عالم «الوسائل» والفعالية والاقتصاد وعالم «المعاني» أو الرموز، عالم الثقافة والمعتقدات. ينطوي هذا الانفصام على خطر انفجار المجتمعات. الموقع الوحيد الذي تلتقي فيه، كما يرى آلان تورين، لغة «المعنى» ولغة «الوسيلة» هو الفرد ـ الفاعل، لذلك تتكثف عليه الضغوط ويعاني التمزق. وإذا كانت الدراسات التي تناولت شمولية الاقتصاد في عالم اليوم عديدة ومتنوعة، وبخاصة تلك التي عالجت المجتمعات ما بعد الصناعية، إلا أن الدراسات تجاهلت في الواقع انفصال عالم التقنيات عن عالم الثقافة، وهو الانفصال الذي أدخلنا حسب تورين في طور «تفكك الحداثة».

---

(١٨) جان بودريار، المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥).

(١٩) Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?: Egaux et différents* (Paris: Fayard, 1997).

لقد انهار النموذج الكلاسيكي للحداثة حيث كان هناك تواصل بين الفرد والمؤسسات، وهو تواصل لأزمة فكرة المواطنية والعقلانية. تفكك الحداثة دمر إمكانية تحقيق الفرد لذاته في المواطنية أو المهنة أو حتى في المستوى المعيشي، وأدت العولمة إلى حرمان المجتمع من تأدية دوره كواضع للشرائع، لهذا غاب أو تعطل دور المحافل الاجتماعية الوسطية من أحزاب ونقابات، وبات الفرد في مواجهة مع حقل ثقافي معولم من جهة وحقل ثقافي منغلق على نفسه من جهة أخرى. ووجه الخطر في هذا هو الوصول إلى عالم «الفرق الثقافية» المنغلقة، ويكبر الخطر عندما تعتبر الفرق أو المجموعات هذه نفسها مهددة، فتدافع عن حقوقها سلطة قوية تمحور شرعيتها حول مقاتلة «الآخر» وترفض المبادئ العامة للحقوق.

يقود هذا التصوّر إلى نوع من الطوائفية الثقافية، وهذا الانحدار يجري بموازاة تقلص مفهوم الاقتصاد إلى مفهوم السوق، ومن جهة أخرى ينشئ أوهاماً بإمكانية العودة إلى شمولية ما، دينية أو سياسية. لكن هذه العودة، يقول تورين في كتابه الهام، مستحيلة، والتطلع إليها لا يؤدي إلا إلى انصهار أيديولوجية طائفية أو أقلوية مع مشروع تحديثي في أيدي حكم سلطوي يسعى إلى استخدام فكرة العودة إلى الجذور لفرض مفهوم قومي أو ثقافي معين للتحديث. في المقابل يسعى عالم التقنيات في ظل تفكك الحداثة إلى «التسليع» وتجيير كل مستجد لأغراض اقتصادية، ما يقود إلى تحول هائل في العالم المعاصر الذي كان مفهوم «المجتمع» محوره وأصبح مفهوم «الفرد الفاعل» بديله ومركزه، مما يعني ظهور بيئة ثقافية واجتماعية جديدة نتيجة انحلال البيئة السابقة وتفككها. ويعمق تورين تحليله فيرى أن ما ننظر إليه على أنه أزمة في الأسرة أو في المدرسة، أي التواصل المجتمعي، هو أيضاً أزمة في تكوين الهوية الشخصية. فما يهدد الفرد ـ الفاعل اليوم هو فقدان المعنى، إذ يتصرف كما لو أنه كائن رغبات منفصل تماماً عن مبدأ الواقع، والأزمة الفعلية ليست في إقصاء الفرد عن المجتمع بل تتمثل بانهياره هو بنفسه وتفكك شخصيته.

الفرد ـ الفاعل يقاوم باتجاهين، هيمنة السوق من جهة وسلطوية المجموعات الطوائفية الثقافية، وهذه الأخيرة تتميز بمناهضتها للإمبريالية التكنولوجية والاقتصادية، لكن أزمتها أنها تحصر نفسها في عملية إعادة تكوين هوية اجتماعية بدلاً من الدفاع عن حرية الفرد ـ الفاعل. لذلك تتضمن الأصوليات صفة سياسية أكثر مما هي تتضمن صفة ثقافية أو دينية. إن ما يظهر على أنه رجوع إلى الدين هو بالفعل نتيجة لفشل سياسي في عملية التحديث. يتلازم الانشطار الثقافي الذي يعيشه إنسان الحداثة مع انشطار اجتماعي، وهو أمر يسود البلدان المتطورة كما بلدان العالم الثالث. كل هذه العوامل تظهر استحالة قيام نشاط ديمقراطي وهي تؤدي إلى تعبئة الهويات الثقافية ضد ما يوصف بأنه عوائق آتية من الخارج. ويرى تورين أن الولايات المتحدة وأوروبا تشهدان تطوراً مماثلاً لمثل هذه الاتجاهات يتمثل في نشوء تيارات معادية لما هو غريب، تحركها هواجس الدفاع عن الهوية ورفض حداثة يستفيد منها «الغرباء». فالعنصري على حد تعبيره يجرد الآخر من صفة الفاعل تعبيراً عن تعاسته الخاصة وعن إحباطه لكونه هو نفسه لم يعد فرداً ـ فاعلاً.

تحديد النفس بالهوية لا يخلو من عامل تمييزي بين «النحن» وال «هم» مما يحمل شحنة من عدم التسامح. وتحديد النفس بالعقلانية لا يخلو من الفوقية حيث يعتبر هؤلاء أنفسهم متقدمين عن سواهم من البشر المرتبطين بتقاليدهم ومعتقداتهم. لذلك يقول تورين ما يناقض الأوهام التي بناها في الماضي القائلون بوحدة العالم القائمة على العقلانية. فنحن نعيش انفصالاً وتمازجاً متزامناً، بين ثقافة معولمة من جهة وهواجس التمسك بخصوصيات الهوية من جهة أخرى، فالقول بوحدة ثقافية معولمة لمجتمع عالمي موحد، أو بتعدد الثقافات المستقلة عن بعضها والمنعزلة في عوالم ثقافية غير متواصلة في ما بينها، هو في كلا الحالتين موقف سياسي لا يعبر عن واقع اجتماعي وثقافي. فالعالم المعاصر لا يتمتع بوحدة ثقافية عالمية أساسها العقلانية، ولا وجود لثقافة متماسكة نابعة من هوية ما ومنعزلة عن سواها. هذه الفكرة هي ما ينبغي انتقاده ودحضه. وهو بهذا يريد أن يقول إنه ليس بالضرورة أن يكون المجتمع الواحد قائماً على ثقافة واحدة، أكان أساسها عقلانياً أم دينياً أم إثنياً.

لكنه مع هذا لا يذهب إلى تبني النسبية المطلقة، فهذه تقود إلى إنشاء مجتمعات من لون واحد، مشحونة بالتمييز والعنف. فالمجتمع المتعدد الثقافات الذي يدعو إليه في عالم اليوم يجمع بين عقلانية عالم الوسائل وحماية عالم الثقافات. وهذا الجمع ليس ممكناً إلا على مستوى السلوك الشخصي. ولكي ينجح الأمر لا بد من مجتمع قومي من الناحيتين الحقوقية والمؤسساتية، بما يؤدي إلى الخروج من انحيازات الهوية، والفصل بين الحيز المجتمعي والحيز الثقافي، أي عبر العلمنة.

يعبر آلان تورين عن أزمة الحداثة وتحولاتها، ويدعو إلى فهم المجتمع الجديد وهو يلتقي بهذا مع الأنثروبولوجي الإنكليزي الشهير إرنست غيلنر (Ernest Gellner) الذي ينتمي إلى عائلة تشيكية الأصل وله من الأعمال الفكرية النقدية ما أثار كثيراً من النقاش. يعمق غيلنر تحليلات تورين عندما يقول بوجود ثلاثة خيارات أيديولوجية متاحة أمامنا اليوم. **الأول** هو العودة إلى الإيمان الأصيل الراسخ في أحد التقاليد التراثية الدينية. ويرى أن هذا الخيار يتمتع بقوة خاصة في المجتمعات الإسلامية، ويقوم بتقصي السبب ويجد التفسير في العلاقة القائمة بين الثقافة العالمة العليا والثقافة الشعبية الدنيا داخل المجتمعات الإسلامية، إذ أصبحت الثقافة العالمة الآن والتي مثلت إنجازاً أقلوياً في السابق هي الثقافة السائدة المنتشرة في المجتمع كله. أما الدور الذي تؤديه هذه الثقافة العالمة الرفيعة فهو شديد الشبه بذاك الذي تلعبه القوميات في بقاع أخرى. يتمثل الخيار **الثاني** في شكل من أشكال النسبية التي تتخلى عن فكرة وحدانية الحقيقية برمتها، وتكيف نفسها للتعامل مع الحقيقة باعتبارها مسألة نسبية متصلة بالمجتمع والثقافة المعنيين، وهي تتمثل في الغرب في حركة ما بعد الحداثة والتي ينتقدها بشدة، مقدماً الدلائل على أنها تنغمس في الذاتانية، بوصفها صيغة تكفر عن خطايا الكولونيالية. أما الخيار **الثالث** الذي يدعوه غيلنر بالعقلانية التنويرية فيؤيد الفكرة القائلة بوجود حقيقة وحيدة، لكنه ينكر قدرة أي مجتمع على امتلاكها بصورة نهائية. وهذا الخيار

لا يعمل إلا على أساس الافتراض بوجود تسوية داخلية مباطنة، وانفصال الحقيقة التي تؤخذ على محمل الجد عن الحقيقة المستخدمة كنوع من الزخرف الثقافي[٢٠]. يتميز موقف غيلنر بأنه يلتزم بشدة مثل الأصوليين الدينيين برفض النسبية ويقول بوجود معرفة برانية، موضوعية تتجاوز نطاق الثقافة: يوجد في الحقيقة «معرفة ما وراء الثقافة». يمتلك هذا الموقف أيضاً جامعاً مشتركاً مع النسبويين لأنه يؤمن بتوفر وحي يكشف عن الحقيقة ويتميز بجوهريته ونهائيته ومفارقته وتعاليه على العالم، بل يعتقد بوجود معرفة تتجاوز نطاق الثقافة أيضاً، لكنه يلتزم بالأصل الدنيوي للمعرفة وطبيعتها اللامعصومة، وهو موقف لا يسمح لأي ثقافة بشرعنة جزء من ذاتها بواسطة سلطة نهائية تقصيها من الخضوع للفحص والتدقيق.

هذا الخيار ليس مجرد صرعة أكاديمية عابرة، فجذوره كامنة في مسار الثورة العلمية التي دشنتها العقلانية التنويرية على الشكل التالي:

- ليس ثمة حقائق جوهرية قبلية تحظى بالأولوية أو تتمتع بالامتياز.
- كافة الحقائق متساوية وكل المراقبين متساوون.
- ليس ثمة مصادر أو إثباتات توكيدية تتمتع بالامتياز، وبالإمكان وضعها جميعاً موضع الشك والتساؤل.
- في البحث الاستقصائي تعتبر كافة الحقائق قابلة للفحص والفصل.

لكن العقلانية التنويرية تعاني من نقاط ضعف يعترف بها غيلنر، فهي عدا عن أنها تجريدية إلى حد تستعصي معه على فهم عامة الناس، هي من جهة فشلت عندما أخذت فرصتها بعد الثورة الفرنسية لم تؤد إلى العقلانية وفهم أفضل للطبيعة، بل أفضت إلى عهد الإرهاب أولاً، ثم إلى الدكتاتورية النابوليونية ثانياً. فما الخطأ الذي حصل؟ كان لدى القرن التاسع عشر الكثير من الوقت للتفكير بهذا السؤال. أما الجواب الأكثر تفصيلاً ودراسة والأشد تأثيراً حينها فقد قدمته الماركسية من خلال تشديدها على فهم قوانين التطور للمجتمع البشري[٢١]. لكن تطبيق هذا النموذج أيضاً أفضى إلى الإرهاب، والدكتاتورية وإلى إخفاق اقتصادي موحش، إضافة إلى الفساد بحيث وصلت التجربة إلى نهايتها عام ١٩٨٩ بعد مرور قرنين على قيام الثورة الفرنسية. فالخلاصة هي إخفاق لمرتين في محاولة تطبيق هذا المعتقد العلماني الجديد.

ما الذي يمكن عمله؟ فلا يمكن العودة إلى النسبوية الانعزالية المصابة برهاب الاحتجاز، حيث كل مجتمع يستند إلى عموده الطوطمي الخاص. ولا يمكن اتباع أصوليّ ديانات العالم الكتابية النصية ـ على الأقل «هذا غير مقبول من الليبراليين أمثالنا ورثة عصر الأنوار» كما يقول غيلنر. فما هو الشكل الذي ينبغي أن تأخذه العلاقة الجديدة بين الإيمان الاعتقادي والنظام الاجتماعي؟

---

(٢٠) إرنست غيلنر، **ما بعد الحداثة والعقل والدين**، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى للثقافة، ٢٠٠١)، ص ٩ ـ ١٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

يطرح غيلنر مشروعه الفكري الذي يسميه «الدين الدستوري»: المناظر للملكية الدستورية، والتي يذكرنا بأنها نظام يحتفظ بطقوس ورمزية الملكية الأصلية، في حين تتحول مهمة إدارة شؤون المجتمع الحقيقية إلى مجال أكثر تقنية ودنيوية وعلمانية، ولا تحيطه هالة القداسة. في هذا النظام الطقوس لا تعكس الواقع الاجتماعي وإنما الفنتازيا الاجتماعية، وهي تسهم في الاستقرار الاجتماعي من خلال الفصل بين السلطتين. إنه يعتبر الحل الوسط الممكن التطبيق والمساوي للملكية الدستورية في مجال المعتقد الإيماني نوعاً من السلطة الثنائية المزدوجة، الأمر الذي يسمح بانبثاق مجتمع يتساكن فيه الإيمان الفاتر المعتدل جنباً إلى جنب مع المعرفة العلمانية المتنامية، وذلك تحت مظلة «الدين الدستوري».

مع ذلك يعترف غيلنر أن هذا النسق ينكشف أمام بعض النقد. فقد استطاعت المجتمعات مواجهة أزمات رئيسية بمساعدة المعتقد الإيماني الحقيقي، فهل تفعل الشيء ذاته بمساعدة إيمان هازل فاقد الجدية ومنفصل عن المعتقد الراسخ حول الأشياء في الواقع الحقيقي؟ في المقابل لم تتحقق المعجزة العلمية لولا وجود نفر من الرجال انشغلوا بحماس وصدق بالحقيقة، فهل سيتمكن من يتبنى نوعاً مختلفاً من الحقيقة يتعدد حسب أيام الأسبوع من إنجاز ما أنجزه السابقون؟ لا يبدو غيلنر حازماً ومتماسكاً في الإجابة عن هذين السؤالين، لكنه مع هذا يقدم جواباً تفاؤلياً مؤقتاً تغلب عليه البراغماتية، إذ يقول ليس بالإمكان أبدع مما كان. والسبب هو النتائج الكارثية التي أدت إليها الرؤى العلمانية المضادة في الممارسة العملية.

في المقابل يرى أن تلك المجتمعات التي تستخدم المعرفة العلمانية الجديدة لكن دون تقديسها رسمياً، نجحت إلى حد ما، لأنها تأسست على قواعد التسويات والحلول الوسطى. وهي تعيش حياة تشبه التي يحياها رجل يأخذ من الثقافة الحديثة شبكة الأنابيب والإضاءة والهيكل البنائي لمنزله، لكن جميع قطع الأثاث والزخارف من الطراز القديم، بهذه الطريقة يمكنه أن يشعر بالدفء والراحة، ويرضي شغفه بالاتساق الجمالي على السطح الظاهري على أقل تقدير. «لقد نظر ماكس فيبر باحتقار ازدرائي نوعاً ما إلى التنافر الضمني في مثل هذا الموقف لكنني لا أرى أن بوسعنا فعل ما هو أفضل»[٢٢]. فزخارفنا الثقافية هي التي تخضع مذعنة للنسبية، وليست المعرفة الجادة. هذا ما يريد قوله غيلنر، مشدداً في خلاصته على أن الأصولية العقلانية المعتدلة التي يوصي بها، يجب أن لا تحاول تقديم نموذج مضاد ومنافس لسلفها الديني كما فعل التنوير، فهي أصولية فقط في ما يتصل بشكل المعرفة، في ما عدا ذلك تلجأ إلى التسويات والحلول الوسطى مع كل المسائل المتعلقة بالتفصيل والمحتوى.

يستمد غيلنر المدد من كانط، أحد أكثر مفكري عصر الأنوار عمقاً ليدعم وجهة نظره حول التوفيق بين الدين والعقل، ليخلص إلى القول إن الأصوليين يستحقون الاحترام بوصفهم يقرّون مثلنا بواحدية الحقيقة المتفردة، ويتجنبون الخداع الذاتي للنسبية الكلية الشاملة. فلولا ديانات التوحيد

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

الجادة لما قدر للاتجاه الطبيعي العقلاني للتنوير أن يرى النور أبداً. لكنه يضيف بأن هذا الاحترام لا يلزمنا بإبهام الحقيقة وإخفاء خلافاتنا معهم. وهو يرحب بأولئك المؤمنين الذين يستخدمون توقهم المتلهف للحوار لتوصيل استعدادهم لتقبل التسوية والحل الوسط، فالأنساق الاجتماعية القابلة للتطبيق تتوقف على هذه التسوية.

إرنست غيلنر وآلان تورين، كل منهما على طريقته ومنهجه، يقدم إشكاليته، فيخلصان إلى تقارب وتقاطع. فالعمارة المعرفية والعقلانية لمسيرة التنوير ومسار الحداثة محكومة بالتفكك والتشظي، والوصفة الخلاصية التي يقدمانها تلجأ إلى التسويات والحلول الوسطى، فتختار ديباجة تستند إلى قراءة نقدية لمجتمع الحداثة، وتعمل على تنظيف المشروع الحداثي من التناقضات ومن الأوهام والاستحالات، وتشده أكثر نحو الواقع. وقد امتلك غيلنر الجرأة للاعتراف ببراغماتية هذا الخيار بوضوح، ما يعكس بجلاء أننا بالفعل نعيش عصر القلق والحيرة.

في الخلاصة، وبغضّ النظر عن النقاشات الدائرة اليوم في الغرب عن الحداثة وما بعد الحداثة، فنحن لم نفرغ من الكلام عن الحداثة في مجتمعاتنا بعد، ولا تزال الحرب دائرة بين أنصار الحداثة وأنصار التقليد. لذلك لا تستسيغ غالبية المثقفين العرب الحديث عن ما بعد الحداثة بحجة تعبيرها عن مجتمعات غربية وهواجس مجتمع لم نصل إليه بعد. وما لم نتنبه له أن ما بعد الحداثة مشروع فكري واتجاهات نقدية ورؤى جديدة لعالم جديد، أكثر منها مجتمعاً قائماً بذاته، لكنها ربما تشكل بذوراً لمجتمع جديد غير واضح الملامح بعد.

لكن سوسيولوجيا الثقافة تتطلب المتابعة الدقيقة للفكر العالمي، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالقراءات النقدية ذات الطابع الجذري. ومهمة الباحث في هذا المجال أن يقرأ التيارات الفكرية وفق قاعدة الإسناد، أي العودة بهذه التيارات وربطها بالجماعة المرجعية والبيئة التي نشأت فيها. ومن جهة ثانية تحليل الخطاب وفق ما يسمى في النقد الأدبي «التناص» (Intertexuality). وأهم ما في هذا المنهج هو الكشف عما سكت عنه الخطاب، وما لم يفكر فيه الخطاب، ولماذا لم يفكر فيه؟ وهذا ما يفرض التتبع النقدي للفكر العالمي. وأهم ما في تيار ما بعد الحداثة أنه يطلق العنان للنقد الذاتي مستخدماً منهجيات سوسيولوجيا الثقافة والمعرفة، وهذه العملية من أهم العمليات التي يجب أن نتمثلها. فالإبداع لا يكون إلا من واقع النقد الذاتي. وأهم ما في حركة ما بعد الحداثة أنها تفتح هذه الآفاق وتدعو للتفتح الفكري، وبخاصة في المجتمعات التي يسود فيها التعميم والنمطية والانغلاق.

الفصل العاشر

أدلجة الثقافة وتسييسها:
نهاية التاريخ وصدام الحضارات نموذجاً

تتحكم في أي عملية تنظير أطروحة توجه مسار النظرية وتدفعها لتبني أحكام وقيم وقوانين. وقد ساد في هذا المجال اتجاهان: **الأول** يتمثل في أطروحة متمركزة حول الإنسان باعتباره كائناً معرفياً وكياناً ثقافياً مركباً ومتعدد الأبعاد، صاحب وعي تاريخي ينطلق من بنية عقلية ومنظومة فكرية وقيمية وأخلاقية، يمكنه العيش في العالم الطبيعي متميزاً عنه ومتجاوزاً إياه. **والثاني** يتمثل في أطروحة متمركزة حول الطبيعة. والطبيعة كينونة بسيطة خالية من القيمة، حتمية، لا حدود لها ولا تاريخ، ولا يحتل الإنسان فيها أية مكانة خاصة. «فثمة قانون طبيعي» واحد صارم يسري على جميع الكائنات. هذه الأطروحة استقطبت الاهتمام في العلوم الاجتماعية وتحولت إلى أطروحة مرجعية في عصر النهضة، فطرح مفهوم القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي، وشكلت بمجملها نموذجاً تفسيرياً شمل الطبيعة والمادة بما فيها الإنسان.

مع ظهور مفهوم الإنسان الطبيعي ظهر مفهوم الإنسان الاقتصادي المتحرر تماماً من القيمة، شأنه في ذلك شأن الطبيعة، أحادي البعد، دوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة، تحركه قوانين الاقتصاد بغض النظر عن وقائع الاجتماع الثقافي والحضاري. فهو على ضوء هذا النموذج كائن اقتصادي لا يجيد إلا نشاطاً واحداً هو الاستهلاك والبيع والشراء، ويخضع لقانون العرض والطلب في إطار الحتميات الاقتصادية المادية، مثله مثل الإنسان الجنسي/الجسماني، أحادي البعد، خاضع للحتميات الغريزية، يحركه الليبيدو، متجرّد من القيمة. وأكثر ما يعبر عن هذا الاتجاه يتمثل بظهور ما يسمى «الداروينية الاجتماعية» حيث حاول بعض علماء الاجتماع اشتقاق التطور الاجتماعي من نظرية داروين في التطور البيولوجي[1]، ولا سيما فكرة الصراع على البقاء أو البقاء للأصلح. وعلى

---

(١) فتح كتاب تشارلز داروين المعنون بـ: نشوء الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي؛ الباب أمام مختلف العلماء والمفكرين للبحث عن «أصول» مختلف الظواهر الاجتماعية: أصل الحضارة، أصل اللغة، أصل الدولة... إلخ.. وذلك على =

الرغم من الاختلافات الكثيرة بين أنصار هذا الاتجاه، فإن الداروينية الاجتماعية كانت تدعي أنها ليست سوى تطبيق لنظرية داروين في التطور البيولوجي على المجتمع البشري. فهذا المجتمع في هذه الرؤية هو ميدان صراع لا يرحم، يكسب فيه الأفضل. والصراع الاجتماعي عندهم ليس إلا صورة من صور الصراع على البقاء بين الأقوياء والضعفاء، والظلم الاجتماعي واللامساواة هي نتيجة طبيعية للاصطفاء الطبيعي وليس نتيجة ظروف غير عادلة. وممن تبنى هذا الرأي ألبيون سمول (Small) (١٨٥٤ ـ ١٩٢٦) وجيدنغز (F. H. Giddings) (١٨٥٥ ـ ١٩٣١) ونوفيكوف (Novicow) (١٨٤٩ ـ ١٩١٢) وراتسنهوفر (Ratzenhofer) (١٨٤٢ ـ ١٩٠٤) وهربرت سبنسر (H. Spencer) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) الذي كان أكثر غزارة وتنظيراً في هذا المجال، حيث اعتبر أن الطبيعة تعرف اتجاهها الصحيح، لهذا يقتضي عدم مشاكستها عن طريق عدم الخوض في الحياة الاقتصادية وحركة السوق التزاماً بالشعار الليبرالي المعروف دعه يمر دعه يعمل، لذلك حظي بتقدير أرباب الصناعة الإنكليز والأمريكان.

الإنسان الطبيعي وفق هذه الأطروحة هو ذاته الإنسان الاقتصادي أو الإنساني الجنسي/ الجسماني، قد تختلف أطره المرجعية (اقتصاد ـ جنس ـ طبيعة) لكن البنية أو النموذج التفسيري أو الإرشادي واحد. وجوهر هذه الأطروحة المتمركزة حول الطبيعة هو إنكار الإنسان ككائن ثقافي واجتماعي وتاريخي، يستمد حقيقته من كونه كائناً يمكنه الانفصال عن الطبيعة بقوانينها الصارمة وحتمياتها النهائية، على الرغم من أنه يعيش داخلها خاضعاً في بعض أوجه حياته لقوانينها، إلا أنه قادر في الوقت نفسه على تجاوزها وتجاوز قوانينها ليتحرك داخل البنى الإنسانية والثقافية والتاريخية التي شيدها بنفسه، والتي تشكل حيزاً خاصاً به، له قوانينه الخاصة. هذا الحيّز هو ساحته وملعبه الذي يسود به ويمارس فيه خياراته، فيصيب ويخطئ ويصحح. لذلك من الصعب التنبؤ بسلوكه، وهو ما يتعارض مع الأطروحة الأخرى التي يتمركز فيها الإنسان حول الطبيعة، والتي يمكن بموجبها، كما يفترض منظّروها، التنبؤ بسلوكه والتحكم فيه وتوظيفه[٢].

هذا التمهيد ضروري لالتقاط المفاتيح المفهومية لأطروحة نهاية التاريخ، والتي يبدو معها التاريخ بكل ما يحويه من تركيب وديناميكية، بأنه واصل لا محالة إلى نهايته، حيث يصبح سكونياً خالياً من التدافع والصراع والخصوصية، عندها فقط يمكن السيطرة على قوانين الضرورة التي تؤدي إلى معرفة يقينية شاملة وكاملة. وهذه أطروحة علموية ضيّقة فقدت الكثير من صدقيتها العلمية.

ليست فكرة نهاية التاريخ جديدة تماماً، فهي موضوع بحث أساسي في الفكر الغربي الحديث منذ عصر النهضة، فاليوتوبيا جذبت الاهتمام منذ ترماكبانيلا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) مع مدينة الشمس،

= غرار الظواهر الطبيعية، وبدا أن مختلف النظريات الاجتماعية القديمة قد شرعت تنحسر أمام هذا الهجوم الكاسح لنظرية التطور البيولوجي.

(٢) صدام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون لمقولة «هنتنغتون» (بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ١٩٩٩)، ص ٢٩٠.

وسير فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) صاحب **أطلانطس الجديدة**، إلى هيغل والعقل المطلق/ الروح الذي لا ينظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ حين يتجسد العقل الكلي ويتحقق القانون العام في التاريخ وتلغى ثنائية الفكر والمادة، حين يشبع المجتمع الاحتياجات الأساسية للبشر في المجتمع الليبرالي، ثم مع كارل ماركس حيث لا يتوقف التاريخ إلا في الطور الشيوعي. هذه الأطروحات كلها أصيبت بلوثة الرغبة في وضع الحلول العلمية الطبيعية النهائية لكل المشاكل، وبالتالي تأسيس الفردوس الأرضي وإنهاء التاريخ. وهي في الخلاصة لا تختلف عن يوتوبيا تكنولوجيا المعرفة وعالمها المفترض، المبشرة بانتهاء التاريخ الإنساني بكل ما فيه من دينامية وصراع، كي يبدأ التاريخ الطبيعي بكل ما فيه من نمطية وتكرار.

والمفارقة أن لحظة انتهاء الجدل، حين يصل الإنسان إلى الحل النهائي لكل مشاكله، ويحكم السيطرة على كل شيء، هي أيضاً لحظة انتصار البسيط على المركب، والطبيعي على الإنسان، والمادة على الثقافة. لذلك يمكن القول إن جميع الأيديولوجيات الشاملة ترتكز على نموذج تفسيري «أحادي البعد» أو الخط (Unilinear)، حيث يكمن دائماً قانون علمي وطبيعي واحد للتطور، تخضع له المجتمعات والظواهر كافة، والتقدم يصبح بالتالي ليس أكثر من عملية متصاعدة من الترشيد المادي الذي ينتج من إعادة صياغة الواقع الإنساني في إطار الطبيعة/المادة، ما يؤدي بالضرورة إلى استبعاد العناصر الكيفية والمركبة والغامضة. ويغدو معها الواقع مادة استعمالية بسيطة، والإنسان كائناً وظيفياً أحاديَ البعد، يسمح ببرمجة كل شيء، وبالتالي التحكم والتنبؤ بسلوكه.

وقد تنبأ ماكس فيبر بأن عمليات الترشيد هذه ستؤدي إلى تحويل المجتمع إلى حالة «المصنع» وإلى إدخاله القفص الحديدي، وهي بلا شك رؤية ثاقبة يعمقها عبدالوهاب المسيري برؤية ذات أبعاد ثلاثية، يرى فيها أن العالم سائر وفق هذه الرؤية إلى إيقاع ثلاثي: المصنع (حيث ينتج الإنسان) والسوق (حيث يستبضع) وأماكن الترفيه (حيث يفرغ ما فيه من طاقة وتوترات وعقد وأبعاد)[٣]. إنه بلا شك إيقاع متكامل يستوعب كلاً من الإنسان الاقتصادي والإنساني الجنسي/الجسماني الباحث عن اللذة، أي يشبع الحاجات الأحادية البعد التي لا علاقة لها بأي تركيب إنساني، وحيث يسيطر هذا الإيقاع الثلاثي على العالم يظهر النظام العالمي الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة.

أولاً: نهاية التاريخ والانتصار الملتبس

إن أطروحة نهاية التاريخ التي قدمها الأمريكي ذو الأصل الياباني فرنسيس فوكوياما صيف عام ١٩٨٩ تحت عنوان: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، لم تصدر كترف فكري أو اجتهاد ثقافي معزول

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

عن سياق الوقائع والظروف التي كانت سائدة حينذاك، وهو واقع يتجسد بانهيار المنظومة الاشتراكية وتفككها والتي كان سقوط جدار برلين عام ١٩٨٩ عنواناً لها، والذي تبعه حل حلف وارسو عام ١٩٩١ والذي كان بمثابة النعي الرسمي لما سُمي حينذاك بالحرب الباردة بين المعسكرين والإعلان الواقعي لولادة النظام العالمي الجديد.

في هذا المناخ، صدرت مقالة فوكوياما، تبعها أطروحة صدام الحضارات لصمويل هنتنغتون وتزامن معهما أطروحة ألفن توفلر، وهي إصدارات أثارت عاصفة من السجالات والنقاشات تكشف بوضوح كيفية إمكان أدلجة الثقافة وتسييسها وآليات تحول المنتج الفكري إلى سلعة تطرح في السوق الثقافي كغطاء لاستراتيجيات تمهد لولادة نظام عالمي جديد، يقوم على قطبية أحادية. وحسبنا دليلاً على ذلك، أنه لم يلمع نجم مؤرخ ومفكر في الأوساط الثقافية والسياسية، مثلما لمع نجم هؤلاء الذين رفعتهم وسائل الإعلام الرأسمالية إلى مستوى عظماء المفكرين ورواد فلسفة التاريخ، وجعلت كتبهم تعرف شهرة واسعة، بعد أن نظمت لها أكبر عملية تسويق وترويج جعلتها محط اهتمام قلّ نظيره.

تنطلق أطروحة فوكوياما من أن المعالجة في مجال الأيديولوجيا والوعي لا تكمن في الأفكار التي يحملها الناس في أي مكان، بل تكمن في ما يمكن اعتباره إرثاً أيديولوجياً للبشرية. وهو ما يتمثل بالضبط في الأفكار الليبرالية في القرن الحالي. لقد واجهت الليبرالية الفاشية والنازية وأسقطتهما، وواجهت الشيوعية فهزمتها، وهذه المنافسات أصبحت في حكم الموت بعد افلاس اصحابها. وهو يتساءل: بعد ذلك هل بقي هناك منافسون أيديولوجيون؟

يقرر جواباً عن هذا السؤال إن الديمقراطية الليبرالية تشكل فعلاً منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني بعد انهيار الاتحاد السوفياتي[٤]، ما يعني نهاية التاريخ وتحقق الانتصار الشامل للنموذج الحضاري الغربي كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية. ففي نهاية التاريخ لا يبقى منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية، ولكن مع ذلك هناك إمكانيتان حسب فوكوياما تتمثلان بالدين والقومية.

فعلى المستوى الديني لم يظهر في العالم الحديث إلا الإسلام كنظام أيديولوجي متماسك، شأن الليبرالية والماركسية، له نظامه الأخلاقي الخاص، وعقيدته الخاصة في العدالة السياسية والاجتماعية[٥]. وهو يعترف بأن الإسلام هزم الديمقراطية الليبرالية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي، وهو لا يزال يشكل تهديداً كبيراً للممارسات الليبرالية حتى في البلدان التي لم يستطع استلام السلطة فيها مباشرة. ويخلص إلى أن المسلمين لن يتمكنوا في المدى المنظور من منافسة الديمقراطية الليبرالية في عقر دارها في مجال الأفكار، لكنهم قد يفعلون ذلك في

---

(٤) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير. الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي؛ الترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣)، ص ٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

بلادهم. ومع ذلك يبدو مطمئناً إلى أن المستقبل حتى في البلاد الإسلامية هو للأفكار الليبرالية التي تتمتع بجاذبية مميزة وسط قطاعات واسعة من المسلمين، وبخاصة في المئة والخمسين سنة الماضية.

إن السياق المنطقي لأطروحة نهاية التاريخ يؤول إلى انتفاء أسباب الصدام بين الدول والشعوب كمحصلة طبيعية لسيادة شكل الحكم الأكثر عقلانية بلا منافس أيديولوجي حقيقي. على أن فوكوياما ينعطف عن هذا السياق المنطقي بشكل مفاجئ مقرراً أن العالم في المستقبل سينقسم إلى جزء «ما بعد تاريخي» يضم الدول الديمقراطية وجزء آخر يظل دائماً في التاريخ ودورته المفتوحة ويشمل الدول غير الديمقراطية، إلا إذا انتقلت إلى جنّتها، عندها فقط ترقى إلى الجزء ما بعد التاريخي. فالخط الفاصل بين العالم ما بعد التاريخي والعالم التاريخي يتغير بسرعة.

في العالم الأول سينتهي الصراع لمصلحة التفاعل الاقتصادي بين دوله، وستفقد سياسة القوة أهميتها. وبالتالي فإن الحروب والأخطار العسكرية ستنتفي بين ظهرانيه، بينما يبقى العالم المنخرط في التاريخ مواصلاً لانقساماته ونزاعاته وصراعاته الأيديولوجية والقومية والدينية، نظراً إلى توفر أسبابها. وبالتالي فالخلاص والنجاة للأمم والشعوب هو بالالتحاق بركب الديمقراطية الليبرالية. أما العلاقات بين العالمين فسوف تتوفر لها محاور عديدة يتصادمان فيها، وستظل مشحونة بالحذر والخوف المتبادلين، بحيث تبقى الكلمة الفصل للقوة. وتظل بالتالي الإمبريالية بما هي هيمنة مجتمع على مجتمع آخر بالقوة والحرب إحدى الثوابت في الدول التاريخية ووسيلة تتحقق بها الغريزة التيموسية[٦] التي هي المحرك الأساسي لنشوب الحروب والصدامات بين البشر.

يعيد فوكوياما مرة أخرى بناء «حائط برلين» جديد، يفصل به، لا بين أيديولوجيتين متناقضتين، بل بين نوعين من البشر: أولئك الجديرون بالحياة وأولئك المسموح لهم بالموت. ولا يفوته أن يضع لحائط برلين هذا بوابة تفتح ما دامت هناك ثروات طبيعية لم تنضب بعد في البلدان الفقيرة، وما دامت أسواق هذه الدول قادرة على استيعاب منتجات آلة الإنتاج الليبرالية. سيكون إذاً لحائط برلين الجديدة بوابة وحراس يحددون طبيعة التفاعل بين العالم «ما بعد التاريخي» والعالم «المنخرط في التاريخ»، سيقتصر هذا التفاعل، على المدى الطويل، على محورين:

ـ المحور الأول هو النفط والطاقة: فالإنتاج النفطي سيبقى محصوراً في العالم التاريخي، وهو مصيري بالنسبة إلى نشاط العالم «ما بعد التاريخي».

---

(٦) الغريزة التيموسية أو الميغالوثيميا (Megalothymia) بالمصطلح اليوناني هي صراع الفرد أو الجماعة من أجل فرض الاعتراف والسيطرة على الآخر. وقد اعتبرها فوكوياما، تأسيساً على مزج مفهوم التيموس الأفلاطوني ومفهوم العقل عند هيغل المحرك للتاريخ الإنساني وروح الحياة. فهذه الغريزة هي التي دفعت السيد إلى إخضاع العبد.. ولن ينتهي هذا المسار منطقياً قبل أن يسيطر السيد على العالم كله، أو أن يموت دون ذلك. فالسبب الأصلي للحروب لا يتعلق ببنية نظام الدول بل برغبة الأسياد في أن يعترف بهم.. وإن طموح الأسياد التيموسي يمكن أن يأخذ أشكالاً أخرى كالدين مثلاً. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٩٠.

ـ المحور الثاني يتعلق بالهجرة: فالجديرون بالحياة منشغلون بها ولا وقت لديهم لإنجاب وتربية الأطفال، والاقتصاديات الليبرالية بحاجة مستمرة إلى عقول ويد عاملة خبيرة وشابة، والتي تشكل الدول المنخرطة في التاريخ مصدرها الأساسي.

في ما عدا ذلك سوف تظل العلاقة بين البلاد الديمقراطية وغير الديمقراطية متّسمة بالحذر والخوف المتبادلين، وعلى الرغم من الدرجة المتنامية من الترابط الاقتصادي بينهما، فسوف يبقى للقوة الكلمة الأخيرة (Ultima Ratio)»[٧].

ويتساءل فوكوياما لماذا لا تتبنى أغلب البلدان الديمقراطية الليبرالية طالما هي شكل الحكم الأكثر عقلانية؟ يجيب عن هذا السؤال معتبراً الثقافة يمكن أن تشكل عائقاً أمام الدمقرطة (الانتقال إلى الديمقراطية (Democratization) والعوامل الثقافية المعوقة يراها تتمثل بـ:

١ ـ درجة قوة الانتماء الإثني: فمع أن الرغبة في الاستقلال والسيادة القومية يمكن أن تكون محرضاً لعملية الدمقرطة، إلا أنه يعتقد «أن الديمقراطية لن تظهر في البلاد التي تكون فيها القومية أو الانتماء الإثني لمجموعاتها الدستورية نامية جداً إلى درجة لا تسمح لهذه المجموعات أن تقتسم مفهوماً موحداً للأمة أو أن تتبادل الاعتراف بحقوق بعضها بعضاً[٨].

٢ ـ الدين يعتبره أيضاً عائقاً أمام الديمقراطية، موضحاً أنه لا يوجد صراع دستوري بين الدين والديمقراطية الليبرالية إلا عندما يكفّ الدين عن كونه متسامحاً وعادلاً. ويستشهد بهيغل الذي يعتقد أن المسيحية مهّدت الطريق أمام الثورة الفرنسية برفعها شعار المساواة، وبماكس فيبر معتبراً البروتستانتية وحركة الإصلاح الديني كانتا وراء نشأة الرأسمالية وحركة العلمنة، وأن معظم الديمقراطيات الحالية هي كاثوليكية. ويتابع فيقول إن البوذية والشنتوية اقتصرتا على المجال التعبدي، أما الإسلام فهو دين كلي شمولي كاليهودية، يريد تقعيد (فرض قواعد) كل مظاهر الحياة الإنسانية العامة والخاصة، بما في ذلك مجال السياسة[٩].

٣ ـ البنية الاجتماعية: حيث يشكل الوجود المسبق لبنية اجتماعية غير عادلة أصلاً عقبة أمام ظهور ديمقراطية مستقرة. فقوة واستقرار الديمقراطية في أمريكا يرجعان إلى العادات الثقافية المهيمنة التي انتقلت إلى أمريكا الشمالية من إنكلترا وهولندا الليبراليتين، بينما حظيت دول أمريكا اللاتينية بموروث إسباني أو برتغالي استبدادي.

٤ ـ قدرة الجماعة على خلق مجتمع مدني سليم. وهنا تظهر قدرات الشعوب على تطبيق ما يسميه توكفيل بـ «فن التجمع» بعيداً من كل تدخل للدولة، حيث يعتبر أن أفضل شكل للديمقراطية يتبدى إذا ما بدأت من الأسفل إلى الأعلى، وليس العكس. فالحكومة المركزية تظهر في هذه الحالة

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.
(٨) فوكوياما، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

كناتج طبيعي للسلطات الحاكمة المحلية المتعددة، وللجمعيات الخاصة التي تستعمل كمختبرات ومدارس للتعلم وممارسة الحرية والتحكم بالذات[١٠].

تشكل هذه العوامل مجتمعة ثقافة شعب، واختلاف ثقافات الشعوب يفسر اختلاف موقفها من الديمقراطية، ويفسر مدى قابلية هذه الشعوب للدمقرطة. وبالتالي تصبح بعض الشعوب وفق هذا التحليل عاجزة عن أن تتحول نحو الديمقراطية لأسباب ثقافية عميقة، وفي هذا شبهة التقسيم العنصري الجديد واضحة الدلالة.

والأخطر من هذا أن فوكوياما يبدو مطمئناً لخلاصة تتحدث عن الصفة «اللاعدوانية» للمجتمعات الليبرالية. وهو تحليل يلصق هذه الصفة ويلحقها بالدول غير الليبرالية، وهو بلا شك تحليل غير نزيه، عدا عن أنه منافٍ للحقيقة.

فإذا كانت النزاعات بين الدول الليبرالية غير متفاقمة في النصف الثاني من القرن العشرين، فإن هذه الدول ومنذ بداية القرن الماضي تسببت وخاضت أبشع أنواع الحروب وأقساها، والتي نتج منها مقتل ما يزيد على مئة مليون إنسان، عدا ارتباطها بظاهرة الاستعمار والتمييز العنصري.

لم يتراجع فوكوياما عن أفكاره، بل كان يعود ليؤكدها مطمئناً إلى صواب توقعاته، بل جاءت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ لتدفعه نحو المزيد من الثقة بها وللحديث عن «الفاشية الإسلامية» التي لا يجب أن تتوقف الحرب ضدها، وضد الدول المنتمية إلى هذه الثقافة وإرغامها على مراجعة ثقافتها وإصلاح مناهج التعليم فيها باعتبارها حتى الآن عصية على الحداثة[١١]. وفي مقالة كتبها في وقت متأخر عام ٢٠٠٥ تحت عنوان: «نهاية التاريخ، ١٦ عاماً بعد إعلانها»، يكرر أيضاً الحجج نفسها التي يصيغها أيضاً في كتابه: بناء الدولة: **أنظمة الحكم والنظام العالمي الجديد في القرن الواحد والعشرين**، معتبراً أن نشر الأفكار الليبرالية في العالم هو الغاية النهائية لتطور التاريخ الكوني، لكنه يعترف بصعوبة تصدير أنظمة الحكم وفرضها بالقوة، لأن الأنظمة العصية تحتوي دائماً على قدر كبير من الرواسب والمكونات الثقافية الخصوصية، لذلك نراه ينتقد سياسة بوش الخارجية ويعتبر المحافظين الجدد استجابة مفرطة لهزيمة الاتحاد السوفياتي، طارحاً طريقة فاعلة وأكثر موضوعية للحفاظ على روح الليبرالية في مواجهة الأنظمة الفاشلة، لذلك يقول «لنستمر في تشكيل العالم، ولكن علينا أن لا نكون أغبياء».

ثانياً: ألفن توفلر وثالوث المعرفة والعنف والثروة

هناك شخصية ثانية تركت أثراً في صانعي القرار الأمريكي أيضاً، وهي البروفيسور ألفن توفلر (Alvin Toffler) وعمل محاضراً لمجموعة المستقبليين (Futurists) في الكونغرس والإدارة

(١٠) حسين علي، **نهاية تاريخ أم صدام الحضارات؟** (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٢)، ص ٥٤.

(١١) Francis Fukuyama, «Their Target: The Modern World,» *Newsweek*, special Issue (December 2001- February 2002).

الأمريكية. وتتلمذ على يديه نخبة صانعي القرار في دورات ومحاضرات شهرية، وتلقف الباحثون ومدرسو الجامعات والطلبة مؤلفاته التي بلغ توزيع كتاب واحد منها **صدمة المستقبل** (*Future Shock*) أكثر من ٢٧ مليون نسخة خلال تسعة شهور عام ١٩٧٨ وبعدها أصدر كتابه **الموجة الثالثة** (*The Third Wave*) الذي لاقى أيضاً شهرةً كبيرة. وعمل في ما بعد على تطوير أطروحته المستقبلية التنبؤية في نظرية السلطة والقوة وأصدرها في عدة كتب أشهرها **تحول السلطة أو القوة** (*Power Shift*) **والحرب وضد الحرب** (*War and Anti-war*)، والكتابان صدرا بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وانتشرا انتشاراً واسعاً، في الأروقة الاستراتيجية لصانعي القرار الأمريكي في إدارة الرئيس بوش الابن. وتتركز أطروحته على المحاور التالية:

أ ـ يقدم رؤية جديدة للعصور الحضارية معتمداً مفهوم «الموجات»، وخلافاً للأطوار التاريخية الخمسة التي طرحتها الماركسية بدءاً بالمشاعية البدائية، والعبودية والإقطاع، والرأسمالية، وانتهاءً بالشيوعية، يطرح عصوراً ثلاثة، بدءاً **الأول** بالحضارة أو الموجة الزراعية، وتمثل **الثاني** بعصر الصناعة ذات المداخن، أما الحضارة أو الموجة **الثالثة** فهي تتمثل بعصر المعلومات، والذي يحمل معه تغيرات يكرس المؤلف جهوده للتنبؤ باتجاهات التغيير الذي تحمله. ويشرح سبب استخدامه مصطلح «موجات»، فالموجات متحركة، ديناميكية، وإذا اصطدمت بعضها ببعض، ينتج من اصطدامها التيارات المتعارضة القوية، وهذا بتقديره يجعلنا أقدر على فهم ما يبدو فوضوياً وعشوائياً في عالم اليوم الذي تجري الكثير من أحداثه نتيجة اصطدام هذه الموجات أو صراعها. وهو يتوقع حروباً ذات مواصفات مختلفة تستهدف الحفاظ على مكتسبات أصحاب المصالح من الموجة الثانية. في هذا السياق يتخذ لديه مفهوم «صدام الحضارات»، وهو مفهوم سبق هنتغتون في استخدامه، بعداً جديداً[١٢].

ب ـ في النظام العالمي الجديد الذي يعيش في خضم التحولات التي تفرضها الموجة الحضارية الثالثة، صارت المعرفة (Knowledge) تحتل مركز المحور في ثالوث القوة الذي يتكون من المعرفة والعنف والثروة. وهو يقسم الأمم والتحالفات إلى أنواع ثلاثة: تلك التي تقوم قوتها في الغالب على واحد من هذا الثالوث، وتلك التي تستند قوتها على اثنين منه، وتلك التي تتوزع سطوتها الدولية توزيعاً متوازياً على هذه المصادر الرئيسية للسلطة والقوة[١٣].

ويرى أن الولايات المتحدة حافظت طوال الحرب الباردة على توزيع قوتها بشكل متوازن، فعملت على الاحتفاظ بقوة التوازن، ولم تتوقف عند توازن القوة. وعلى النقيض من ذلك كانت قوة الاتحاد السوفياتي غير متوازنة على الإطلاق، بل كانت ذات ساق واحدة. وليؤكد أن الصراع في المرحلة المقبلة سيكون على امتلاك المعرفة وحرمان الآخرين منها.

---

(١٢) Alvin Toffler and Heidi Toffler, *War and Anti-war: Survival at the Dawn of the 21st Century* (Boston, MA: Little, Brown, 1993), pp. 19 – 27.

(١٣) ألفن توفلر، **تحول السلطة: بين العنف والثروة والمعرفة**، تعريب فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، ط ٢ (طرابلس، ليبيا: مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ١٩٩٦)، ص ٥٥١.

ويمضي توفلر في مقارنته بين أشكال القوة الثلاثة، العنف والثروة والمعرفة، فيقول: لا يشك أحدنا بأن العنف يأتي بنتائج مدهشة، لأن مجرد وجود ظلال العنف أو القانون يكسب الدولة مهابة وقوة. لكن العنف بشكل عام يعاني سقطات، لأن البدء به يشجع على الدخول في حلبة سباق التسلح، ويزيد الخطر الذي يهدد كل إنسان، ويولد «مقاومة» من الطرف الضحية..وأسوأ ما في العنف أنه يتصف بعدم المرونة والفظاظة، وأنه لا يصلح إلا للعقوبة، لذلك فهو أدنى أنواع القوة. في المقابل فإن «الثروة» أداة أفضل لممارسة «القوة»، ومحفظة النقود السمينة متعددة التأثير، فهي يمكن أن تستعمل للعطاء أو المنع، ولذلك فهي أكثر مرونة.. ويمكن تصنيفها في المركز الوسط بين أنواع القوة. وأحسن أنواع القوة يأتي من إتقان تطبيق «المعرفة»، فالقوة العالية النوع ليست مجرد سلطة ونفوذ.. وإنما القوة تتضمن الفاعلية، والفاعلية معناها استعمال أقل موارد القوة لتحقيق الهدف. والمعرفة قد تجعل الآخرين يحبون طريقتك في العمل، أو تقنعهم بأنها من صنعهم. والمعرفة قد تحيل المواقف القذرة إلى مواقف نبيلة..»[١٤].

فالقوة محدودة الفعالية «فهناك حد لمقدار القوة الذي يمكن استعماله قبل أن ندمر ما نود الاستيلاء عليه أو الدفاع عنه. ويسري الشيء نفسه على الثروة. فالنقود لا يمكن أن تبتاع كل شيء، والمحفظة المتخمة تغدو فارغة بعد حين. أما المعرفة فإنها لا تنضب، إذ بإمكاننا دائماً أن ننتج المزيد منها»[١٥]. ويخلص إلى أن السلطة تتوافر عند الذين بإمكانهم استخدام كل هذه الأدوات الثلاث «عن طريق ربطها ربطاً حاذقاً بعضها مع بعض، والإبدال بين التهديد بالعقاب والوعد بالمكافأة والإقناع والتقصي. واللاعبون المهرة في مضمار السلطة، هم من يعرفون بالبديهة ـ أو بالتدريب ـ كيف يستخدمون ويربطون بين ما بأيديهم من موارد السلطة[١٦]. ويعتبر أن «الحقائق الزائفة والأكاذيب، وأيضاً الحقائق الصحيحة والقوانين والحقائق الدينية المسلم بها،كل ذلك ذخيرة في لعبة السلطة المستمرة[١٧]، علاوة على أنها شكل من أشكال المعرفة»، لذلك فإن «التحكم في المعرفة هو لبّ الصراع الذي سيدور غداً على السلطة في كل مؤسسة بشرية على نطاق العالم»[١٨].

ج ـ في عصر الموجة الثالثة سينقسم العالم إلى عالم بطيء وعالم سريع. ولن يبقى مقسوماً بين غني وفقير. ويقول: «كون الشيء سريعاً أو بطيئاً ليس مسألة مجاز فحسب، فمن ناحية تاريخية ظلت «السلطة/القوة تتحول من البطيء إلى السريع، سواء تحدثنا عن الكائنات أو الأمم»[١٩]. في الاقتصادات السريعة تزيد التقنية المتطورة من سرعة الإنتاج، على النقيض من ذلك تتحرك العملية الاقتصادية في المجتمعات الفلاحية بخطى السلحفاة. فقد أدى الانفجار التقني إلى اقتصاد فائق

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

الرمزية والسرعة، وهكذا فإن «أثر التسارع بجعله كل وحدة من الوقت الموفر أقيم من الوحدة السابقة لها، يخلق تغذية ارتجاعية موجبة تسرع بالتسارع ذاتـه»[٢٠]. مما يضفي أهمية متزايدة للوقت. ويخلص إلى وجود انفصال خطير بين أقطار الاقتصاد السريع وأقطار الاقتصاد البطيء، من شأنه أن يؤدي إلى تحولات هائلة في العالم، يزيد منها تضخم الفجوة التكنولوجية والإلكترونية وتنامي دور الأقليات الديناميكية. أي «أنها لن تكون فجوة بين الشمال والجنوب، بل بين المبطئين والمسرعين»[٢١].

د ـ يرى أنه لا بد من تصميم الديمقراطية بما يناسب القرن الحادي والعشرين، أو تهوي لا محالة إلى عصر مظلم جديد. وهو يحذر «من تحالف بين قوى ثلاث جبارة تندفع نحو التلاقي في حملة عالمية، إن لم نحترس يمكنها أن تقذف بنا إلى عصر ظلام جديـد»[٢٢]. وأولها الدين الذي كان يحتكر إنتاج المعرفة التجريدية في العصور السابقة للعصر الصناعي، أي زمان ما قبل التنوير ومولد الديمقراطية في الغرب.

لذلك يعتبر الأديان وكذلك الأيديولوجيات غير متوافقة مع الديمقراطية، وبخاصة حين تجمع بين الاستبدادية والشمولية. إن أدياناً كهذه تكون مناهضة للديمقراطية تحت أي تعريف ممكن لها. ويضيف «أن بعض الحركات الدينية الأسرع نمواً والأكثر نفوذاً في العالم اليوم تبدي هذا الجمع المميت بالضبط. إنها مصممة على التحكم في حياة الناس وعقولهم في أمم وقارات بأكملها، بل في الكواكب قاطبة. إنها عازمة على أن تطوي الحريات التي تتيحها الديمقراطية، إنها أدوات لعصر مظلم جديد»[٢٣]. ويطلق خمسة مبادئ أساسية لديمقراطية عصر الموجة الثالثة هي:

١ ـ سلطة الأقلية: أي الأقلية العارفة والمالكة للمعلومات والتي يجب أن لا تنصاع لرأي الأغلبية غير المالكة للمعلومات.

٢ ـ الديمقراطية المباشرة: بمعنى التقليل من الاعتماد على الممثلين، واستفتاء الشعب مباشرة عن طريق وسائل الاتصال.

٣ ـ تقسيم القرار بدءاً من القمة وانتهاء إلى مالكي المعلومات.

٤ ـ مبدأ النخبة الموسعة، حيث تتوزع اعتماداً عليه، أعباء القرار على الكثير من الخبراء في المجالات المختلفة، بل على الشعب نفسه.

٥ ـ التصدي للقدر وقبول التحدي من قبل الجيل الراهن الذي عليه أن يضع الأسس لديمقراطية القرن الحادي والعشرين.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥١٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣٢.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

هذه المبادئ الخمسة تجوِّف الديمقراطية التي هي في أبسط تعريف لها تمثيل الشعب وممارسته الحكم وتداول السلطة، وتحولها بالتالي إلى تسلط للنخبة مالكة المعرفة والثروة والقوة، وإلى أوتوقراطية حديثة (Neo-autocracy) وأوليغارشية جديدة (Neo-oligarchy) حيث تخضع الغالبية للأقلية المدججة بالثالوث السلطوي الحديث للموجة الثالثة.

ثالثاً: الثقافة والسياسة وإشكالية صدام الحضارات

ترتكز أطروحة «صدام الحضارات» لـ صموئيل هنتنغتون[٢٤] على فرضية أساسية، وهي أن الثقافة أو الهوية الثقافية، والتي هي في أوسع معانيها الهوية الحضارية، هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة. واستناداً إلى ذلك يعتبر أن أكثر الصراعات انتشاراً وأهمية وخطورة لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات أخرى محددة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة.

ينطلق هنتغتون من مقولة يعتبر فيها الحضارات هي القبائل الإنسانية الكبرى. وصدام الحضارات هو صراع قبلي على المستوى العالمي، وليؤكد حتمية هذا الصراع يشير إلى أن الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي الذي يشكل تقاربات الدولة وعداواتها.

فالدول لا تستطيع أن تفتقر إلى هوية، هويتها الثقافية تحدد مكانها في السياسة الدولية، وتحدد أصدقاءها وأعداءها. وبالتالي فأكثر الاختلافات أهمية بين الشعوب لم تعد أيديولوجية ولا سياسية أو اقتصادية، إنما ثقافية أو تراثية، فالشعوب «لا تستعمل السياسة لمجرد أن تدفع بمصالحها قدماً، ولكن أيضاً من أجل تحديد هويتها. إننا نعرف من نحن فقط.. عندما نعرف أولئك الذين ضدنا»[٢٥].

في سبيل إثبات هذه الفرضية وظف كل ما يملك من معارف، فقدم مفهوماً مرناً للثقافة بحيث يشمل الحضارة، وحمله كل المعاني التي ترتبط بالدين وأنماط الحياة والعلاقات والعبادات والطقوس. وأصبحت بهذا تشمل خصوصيات الأقوام والشعوب والجماعات الدينية والعرقية. والحضارات وفق تصنيفه تضم النموذجين الأوروبي والأمريكي وبعض الدول التي استوطنها الأوروبيون مثل أستراليا ونيوزيلاندة، والحضارة الكنفوشيوسية أو الصينية، واليابانية والهندوسية والأرثوذكسية وحضارة أمريكا اللاتينية والأفريقية، والإسلامية[٢٦].

---

(٢٤) طرحت هذه المقولة بداية عبر مقالة نشرها صموئيل هنتغتون، وهو مدير معهد جون م. أولين للدراسات الاستراتيجية وأستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفرد، في مجلة شؤون خارجية (*Foreign Affairs*) الأمريكية في عددها الصادر صيف ١٩٩٣. ثم نشرت المجلة ردوداً عليها. واستقطبت اهتماماً وأثارت نقاشاً كبيراً وانتقادات عديدة، مما دفع صاحبها إلى تعميق فرضيته وحشد المزيد من الأدلة والبراهين عليها في كتاب أصدره في الولايات المتحدة الأمريكية ترجم إلى العديد من اللغات في العالم، انظر: صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

اللافت في هذا التصنيف هو سكوته عن الديانة اليهودية على الرغم من اعتماده الدين كمتغير أساسي في تحديد الحضارات وتصنيفها، فيتحدث عن حضارة مسيحية وحضارة إسلامية، وأخرى بوذية وكونفوشيوسية، ويهودية.. لكنه لا يعتمد الدين كمتغير وحيد، مستخدماً متغيرات أخرى مثل (اللغة والعادات والمؤسسات والجغرافيا..) لكنه كما يتبين استخدام انتقائي. فجغرافياً يميز بين حضارة أمريكا الشمالية وتلك الجنوبية، مع أنها قارة واحدة، ومع هذا نراه يتحدث عن حضارة آسيوية تبعاً لمتغير جغرافي. في المقابل حين يتحدث عن الحضارة الغربية يتجاوز الجغرافيا لكي يتمكن من دمج ثقافات من قارات مختلفة (أمريكا الشمالية وأوروبا وأستراليا..) ومن جهة أخرى يفصل الأرثوذكس عن الثقافة الغربية، مع أن السلاف الأرثوذكس هم شعب أوروبي يتبنى الثقافة الغربية، وليس هناك اختلاف جوهري بين الأرثوذكسية والمسيحية. فلماذا التمييز والقطع بين أشكال المسيحية؟ ولماذا تجاهل أفريقيا المسلمة والمسيحية؟ هذه التساؤلات وغيرها بقدر ما تشير إلى تخبط منهجي تشير إلى هيمنة النزعة المركزية الغربية في تحليلاته.

وكي يحصّن أطروحته أشار إلى أن «الغرب تغلب على العالم ليس من خلال تفوقه في الأفكار والقيم أو الديانة، ولكن بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم. الغربيون غالباً ينسون هذه الحقيقة. أما غير الغربيين، فلا»[٢٧]. فالغرب نتيجة هذا سيطر على ٨٤ بالمئة من الأرض في هذا الكوكب عن طريق الاستعمار عام ١٩١٤ بسبب تفوقه في العنف المنظم، وهذا اعتراف أراد من خلاله الظهور بصورة الحياد، لكنه سرعان ما يتخلى عن هذه الحيادية المزعومة، حين يتحدث عن مجموعة الخصائص التي تميز «تفرد» الغرب عن بقية الحضارات، ومنها تطور فكرة سيادة القانون الموروثة عن الرومان، والفردية، والتي سمحت بظهور فكرة حقوق الإنسان وحق الملكية، ومنها التعددية الاجتماعية، والكيانات أو المؤسسات التمثيلية وبروز الطبقات، والتي تطورت خلال مجرى التاريخ إلى مؤسسات ديمقراطية حديثة التي هي العلامة المميزة للغرب[٢٨]. هذه العناصر هي التي أعطت للغرب «فرادته» وميزت جوهر حضارته وساعدته على الأخذ بزمام القيادة في تحديث ذاته والعالم.

يرى هنتنغتون أن الغرب سيبقى الأول في القوة والنفوذ، غير أن تغيرات تدريجية وجوهرية ستحدث في توازنات القوى بين الحضارات، ستؤدي إلى إحياء وتأكيد الذات الثقافية المتزايدة للمجتمعات غير الغربية. ويشرح تفصيلاً كيف ستتدهور قوة الغرب، وبخاصة على ثلاثة مستويات: السكان، والإنتاج الاقتصادي والقدرة العسكرية[٢٩]. في «عالم الحضارات» هذا ستكون العلاقات بين الدول عدائية، وفي بعض منها ستكون عرضة للصراع أكثر من غيرها.

وستكون أكثر عنفاً بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين. وعلى المستوى العام سيكون التقسيم بين «الغرب والشرق» مرتبطاً بصراعات شديدة

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٥٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧ و٣١٠.

بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الآسيوية من جهة والمجتمعات الغربية من جهة أخرى. والصدامات الخطيرة في المستقبل من المحتمل أن تنبع من التفاعل بين العجرفة الغربية واللاتسامح الإسلامي والإصرار الصيني.

ولتدعيم أطروحته يطرح هنتغتون العلاقة بين القوة والثقافة، فيشير إلى أن الحضارة الغربية هي الوحيدة بين الحضارات التي كان لها تأثير هائل، وأحياناً تخريبي على كل حضارة اصطدمت بها. فحضارة الغرب أكثر انتشاراً بين حضارات العالم، وحالما تتزايد القوة النسبية للحضارات الأخرى تذبل جاذبية الثقافة الغربية وتزداد الحضارات الأخرى ثقة بثقافاتها الأصلية. يخلص إلى أن القضية الجوهرية في العلاقات بين الغرب وباقي العالم هي التنافر بين جهود الغرب لتكريس عالمية الثقافة الغربية ـ وبخاصة الأمريكية ـ وبين قدرته المنهارة لعمل ذلك. واللافت أنه يستخدم «متغير» العداء للغرب في تصنيفه لطبيعة هذه العلاقات بين الغرب و«الباقي» على الشكل التالي:

ـ **الحضارات المتحدية**: وهي الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.

ـ **الحضارات الضعيفة**: وهي المتمثلة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا.

ـ **الحضارات المتأرجحة**: وهي الروسية واليابانية والهندوسية، حيث يسودها عناصر التعاون والصراع، وهي تتأرجح من جانب إلى آخر في علاقتها بالغرب.

وينبه في هذا السياق إلى أن المجتمعات الإسلامية والصينية، على الرغم من الاختلافات الحضارية بينها، ترى الغرب عدواً، وبهذا لديها سبب للتعاون والتحالف مثلما فعل الحلفاء مع ستالين ضد هتلر في الحرب العالمية الثانية. ولديها سعي حثيث لتطوير قدراتها العسكرية، وبخاصة أسلحة الدمار الشامل والصواريخ التي تحملها.

ويستخدم هنتغتون متغير «التحديث»، ولا يميز بينه وبين التغريب[٣٠]، لإظهار التمايز والفرادة بين الغرب والباقي، وهو على الرغم من اعترافه بأن الخلط بين المصطلحين أدى إلى خلط مضلل بين الغربنة والتمدن، يصرّ على استخدامهما بمعنى واحد. ولهذا قسّم الدول والمجتمعات إلى ثلاث فئات: دول تقبل التحديث والتغرب (مثل اليابان)، ودول تريد التحديث وليس لديها مانع في التغرب، غير أنها تواجه مشاكل (مثل روسيا ويوغوسلافيا وتركيا ودول أمريكا اللاتينية ودول شرق أوروبا)، ودول تريد التحديث وترفض التغرب (مثل المجتمعات الإسلامية والكنفوشيوسية) وهي تعمل على تطوير قوتها العسكرية والاقتصادية، وتتحدى الغرب وهيمنته الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية، وبالتالي فهاتان الحضارتان المتحديتان هما مصدر الصراع الحقيقي. في هذه المقاربة يتجلى بوضوح نزعة التمركز حول الذات «الغربية» التي لا يمكن أن يحصل التحديث والتمدن إلا عن طريقها، أو عن طريق التماهي بنموذجها. وفي هذا السياق يجد الخطر في الحضارات الإسلامية والآسيوية التي بدأت تؤكد عالمية ثقافتها. ويحذر من فكرة «العالمية»

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

لأنها خطيرة على العالم وعلى الغرب، لأنها يمكن أن تقود إلى حرب حضاراتية تقود إلى هزيمة الغرب[٣١]، وهو بهذا يعبر عن قلق الدوائر الغربية وخوفها من تنامي الحضارات المتحدية، لذلك يذهب إلى التأكيد أن الحضارة الغربية ذات قيمة ليس لأنها عالمية، بل لأنها فريدة[٣٢].

إذاً فنهاية الحرب الباردة لم تنه الصراع، بل دشنت مرحلة جديدة، وخلقت هيجاناً في أزمة الهوية[٣٣]، وساعدت على بروز هويات جديدة متجذرة في الثقافة ستنتج صراعاً قد يكون بارداً، لكنه في الغالب عدائي. «فالبشر جبلوا على أن يكرهوا. ومن أجل التحديد في الهوية فإن البشر في حاجة إلى أعداء: المنافسون في العمل، المنافسون في الإنجاز، المعارضون في السياسة..إنهم طبيعياً لا يثقون بأولئك الذين يختلفون عنهم ولديهم المقدرة على الضرر بهم، بل يعتبرونهم خطراً قائماً.. في العالم المعاصر فإن «هم» تميل إلى أن تكون أكثر فأكثر من شعوب حضارات مختلفة»[٣٤] تعبر هذه المقاربة عن ثقافة لا تستطيع أن تحدد نفسها إلا بالصراع مع «الآخر». هو طبعاً لا يراها متجسدة في الغرب، ولكن في ما يسميه «الحدود الدامية للإسلام»[٣٥] والتي ولدت وستولد «حروب خط الصدع» (Fault Lines) والتي سينتج مفهوم جديد هو «الاحتشاد الحضاري» للدول الشقيقة حضارياً حيث تنتصر لبعضها بعضاً. ولإثبات هذه المقاربة التحليلية يستحضر أمثلة منتقاة (البوسنة ـ كوسوفو ـ الشيشان ـ الأتراك المسلمون واليونان الأرثوذكس ـ والقوقاز بين تركيا وأرمينيا والأذربيجيون والأرمن والشيشان والأنغوش والتتار والروس، وفي الصين حيث المسلمون وغيرهم...) في كل هذه المناطق جماعات المسلمين وشعوب حضارات أخرى من الكاثوليك والبروتستانت والهندوس والصينيين، والبوذية، واليهودية، كلها علامات عدائية وعنيفة تثبت أنه على طول محيط الإسلام لديهم مشاكل للعيش بسلام مع جيرانهم. «فهم أي المسلمون أكثر الشعوب من أية حضارة أخرى دخلوا في عنف مع جماعات أخرى»، ويقدم مسحاً إحصائياً للصراعات الحضاراتية المتداخلة ليؤكد فرضيته عن الحدود الدموية للإسلام.

فالمسلمون شاركوا في ٢٦ نزاعاً إثنياً سياسياً من ٥٠ في الفترة الممتدة بين عامي١٩٨٣ و١٩٩٤، وتميّزت نزاعاتهم بأنها دائماً أكثر من غيرها لجهة عدد الضحايا، وأن المسلمين حاربوا حروباً أكثر من أي شعوب حضارة أخرى[٣٦]. ويتابع مستعرضاً نزعة المسلمين إلى العنف، فيرى في ارتفاع درجة عسكرة المجتمعات الإسلامية دليلاً على ذلك، فهي أعلى مرتين من تلك الدول في المسيحية. ويستخدم المقارنة الإحصائية لإثبات مقولاته، فيورد أن الدول الإسلامية استخدمت

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥١٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥١٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

العنف في ٥٣ بالمئة من صراعاتها، أما المملكة المتحدة فقد استخدمته ١١,٥ بالمئة والولايات المتحدة ١٧,٩ بالمئة والاتحاد السوفياتي ٢٨,٥ بالمئة، الدولة الوحيدة التي تجاوزت الدول الإسلامية في نسبة استخدام العنف لحل أزماتها هي الصين، فقد بلغت ٧٩,٩ بالمئة. يستنتج من هذه المفارقات خلاصة يطرحها على الشكل التالي: «ولع المسلمين بالقتال والعنف من حقائق القرن العشرين التي لا يستطيع المسلمون وغير المسلمين نفيها»[٣٧].

يتضح من سياق هذا التحليل الذي يشوبه الانحياز العنصري هيمنة المنهج الانتقائي والنزعة التبسيطية المدعمة بمقارنات إحصائية لا تتوقف عند أسباب هذه النزاعات والصراعات والقوى الخفية التي تحركها وتدعمها وتوظفها. ولكي يخفف من شحنة الانحياز في تحليله يحاول تفسير نزعة المسلمين للعنف في ما بينهم ومع غيرهم متوسلاً بعض التبريرات ومنها:

١ ـ إن الإسلام كان منذ البداية دين السيف، فهو يثمّن القيم والفضائل العسكرية، ويطرح الحرب ضد الكفرة، ومفهوم اللاعنف غائب عن العقيدة والممارسة عند المسلمين.

٢ ـ إن انتشار الإسلام في معظم العالم جعل المسلمين على اتصال مباشر مع شعوب متعددة تم غزوها وتحويلها إلى الإسلام. ومواريث هذه العملية ما زالت باقية.

٣ ـ طبيعة المجتمعات المسلمة، فغالبيتها لديها مشاكل مع الأقليات مقارنة بتلك التي ليست مسلمة مع الأقليات المسيحية.

٤ ـ عدم وجود دولة أساسية أو أكثر، وبالتالي فإن أكثر من دولة تتطلع إلى قيادة العالم الإسلامي (السعودية ـ إيران ـ تركيا ـ باكستان ـ وأندونيسيا ـ ومصر) وليس هناك واحدة منهم قادرة على أن تقوم بتسوية الصراعات أو أن تتصرف سلطوياً نيابة عن المسلمين.

٥ ـ المسلمون يصورون أنفسهم كضحايا للإمبريالية الغربية، لكن هذا بتقديره لا يفسر الصراعات بين الأغلبيات المسلمة والأقليات غير المسلمة في العديد من البلدان (السودان ـ مصر ـ إيران ـ أندونيسيا).

٦ ـ الانفجار السكاني في المجتمعات المسلمة وتفاقم مشكلة البطالة وما ينتج عنها بين جيوش الشباب العاطلين عن العمل[٣٨].

يؤدي تحليل هذه الأطروحة إلى تعزيز الانطباع القائل إن فيها الكثير من الأيديولوجيا والقليل من الموضوعية، إنه خطاب أيديولوجي بامتياز، فحشد الأمثلة عن صراعات الدول الإسلامية بشكل انتقائي يعكس منطق الانحياز المتمركز على الثقافة الغربية كمحور يدور حوله الكون. والحقيقة التي تجاهلها هذا التحليل أن الأديان لا تصنع الحروب، بل من يصنعها هو الدول والساسة الذين يستخدمون الدين في إطار تحشيدهم لعناصر القوة في صراعاتهم. «الانتقائية» هي المفتاح

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

المنهجي السحري الذي يستخدمه هنتنغتون حين يتحدث عن «ولع المسلمين بالقتال وبالعنف» وعن «الحدود الدامية للإسلام».

فالعنصرية والنازية والفاشية والاستعمار لا علاقة للمسلمين بها، ويمكن بالتالي اعتماداً على «المفتاح المنهجي» نفسه حشد أمثلة مضادة في القرن العشرين، فقرن المذابح المليونية حسب توصيف زبينغيو بريجنسكي هو قرن الهيمنة الغربية بامتياز، وفيه قتل ما يزيد عن ١٦٧ مليون إنسان (في الحربين العالميتين، الحرب اليابانية ـ الصينية، فيتنام، الحروب المكسيكية، والإسبانية، كوريا، حروب أفريقيا وأمريكا اللاتينية..) وفيه تم إلقاء أول قنبلة نووية ضد هدف مدني، ويمكن للائحة أن تطول، فالانتقائية خصبة ومرنة، لكنها تبتسر الحقائق والأسباب المولدة للصراعات.

ومع ذلك يتابع هنتنغتون تحليله، فيعتبر أن المشكلة في الغرب ليست الأصولية الإسلامية، المشكلة هي الإسلام الذي يمثل حضارة مختلفة، شعوبها مقتنعة بتفوقها الثقافي وواعية بدونية موقفها. في المقابل المشكلة أيضاً أن الغرب ثقافة مختلفة، شعوبها مقتنعة بعالمية ثقافتها، واعتقاد هذه الشعوب بتفوقها لا تشوبه شائبة. والقوة تدفع الغرب إلى توسيع تلك الثقافة في مختلف أنحاء العالم. هذه هي المكونات الأساسية التي تشكل وتولد الصراع بين الإسلام والغرب(٣٩).

ويعزز أطروحته بتأكيد يذهب إلى أن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية، فالمقاومة الواسعة للديمقراطية على الطريقة الغربية جاءت من الحضارات الإسلامية والآسيوية، ويرى أن لهذه المقاومة جذورها في حركات التصميم الثقافي. وأن الديمقراطية كانت الأكثر نجاحاً في البلدان حيث توجد تأثيرات مسيحية وتأثيرات غربية قوية، ومع ذلك يحذر من أن الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية ستأتي بقيادات معادية للسياسات الغربية، لأن الناخبين «عرقيون، وقوميون، ودينيون في خصائصهم» ونتيجة أية انتخابات ستكون تعبئة شعبية ضد النخب المتعلمة ذات التوجهات الغربية أو الليبرالية.

كل حرب يجب أن تنتهي، هذه الحكمة القديمة هل تنطبق على حروب «خط الصدع» (Fault Lines)؟ أو الصراعات ذات البعد الحضاري؟ يجيب هنتغتون بنعم ولا. ويقول إن عنف خط الصدع ربما يقف كلياً لبعض الوقت، ولكن من النادر أن ينتهي دائماً إلى الأبد. لأن العنف متجذر في هذه المجتمعات. فالصراع ينبع من القرابة والتجاور الجغرافي والاختلاف الديني والثقافي، ويستند إلى هيكل طبقي مفصول. وشحنة من الذكريات التاريخية تكونت في مجرى القرون، وهذا ما يطور الصراع والصراع التحتي. قد يختفي أو يتلاشى الصراع بسرعة ووحشية إذا ربحت إحدى الجماعتين، لكن إذا لم يحصل أي من هذا، فالصراع سيستمر متقطعاً، صراعات خط الصدع طويلة، وغير متناهية(٤٠).

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

في كتاباته التي صدرت بعد «صدام الحضارات» لم يحدث تغيّر ملموس تجاه الثقافة العربية الإسلامية، فنراه في من نحن؟ **الهوية الوطنية وصدام الثقافات** الصادر عام ٢٠٠٤ يعمق أطروحته ويذهب إلى التحذير من خطر جديد أيضاً يتمثل بتهديدات الثقافة المغايرة في الداخل الأمريكي والتي يمثل فيها المختلف من الثقافة الغربية والمسيحية البروتستانتية الأعداء المفترضين. فإذا كان الأمريكيون ذوو الأصول الثقافية الإسبانية يشكلون العدو الداخلي للهوية الثقافية الأمريكية، فإن المنتمين إلى الثقافة الإسلامية، يشكلون على صعيد العالم «العدو» الكبير للحضارة الغربية عموماً.

رابعاً: تفكيك الخطاب وتنميط الآخر

منذ القدم والناس مولعون بتصنيف سلوك أصدقائهم وأعدائهم على السواء. فمنذ كان للإنسان تاريخ، ومشكلة شخصية الجماعة موضوع يستقطب اهتمامه. ويزخر بالتالي سلوك البشر بالعديد من هذه الأحكام والتصنيفات التي تختزل الآخر وتنّمطه. ويمارس مختلف الناس هذا النوع من النشاط التصنيفي بدرجة أو بأخرى، وهم عندما يمارسون ذلك، لا يختصون به جماعة دون أخرى، بل يمارسون هذا النشاط على مختلف الجماعات. فلكل جماعة صفاتها السلوكية المميزة في نظر الآخرين، بل أيضاً في نظرتهم إلى أنفسهم. وفي ما يتعلق مثلاً بالشرق والغرب، عبّر الشاعر الإنكليزي المعروف كيبلينغ (Kipling) عن ذلك حين قال في أوج الإمبراطورية الإنكليزية: «West is West and East is East, and Never the Twain will Meat» أي «الشرق شرق، والغرب غرب، والاثنان لا يلتقيان أبداً»، وهي مقولة أصبحت مثلاً شائعاً في الغرب، شأنها شأن العديد من التصنيفات الشائعة داخل كل ثقافة.

ولعملية التصنيف والتنميط هذه، والتي هي نشاط قديم يتصف بالشمولية، وظيفة توافقية وتكيفية، فهي تختزل الوقت والجهد، لأنها تقدم للفرد أطراً عامة جاهزة للتعامل مع الآخرين والتنبؤ بسلوكهم وردود أفعالهم. لقد كوّن البشر أحكاماً وانطباعات عن الثقافات الأخرى، وقاموا بتنميطها قبل أن يبدأ العلماء بهذا النوع من النشاط بشكل منهجي في ما عرف بعد ذلك بدراسات «الشخصية القومية» والإثنوسيكولوجيا، والتي تستهدف «اكتشاف القوانين التي تمارس فعاليتها حيثما تعيش الكثرة وتتصرف كفرد»، ويشير جينزبرغ (M. Ginsberg) إلى أن هدف دراسة سيكولوجية الشعوب هو «الاهتمام بتقديم تفسير علمي شامل لحياة الشعوب كما تتّضح في لغاتهم وفنونهم ودياناتهم وتصرفاتهم، مع ضرورة توجيه الانتباه في المقام الأول إلى تناول التغييرات التي تطرأ على عقول البشر في تطورها وذبولها»[٤١]. وقد اهتمت الأنثروبولوجيا بهذا النوع من الدراسات إمبيريقياً، وصدر العديد منها، وكتاب باركر (E. Barker) **الشخصية القومية والعوامل المهمة في تكوينها** يقدم عرضاً غنياً لإسهامات المتخصّصين في العلوم السياسية في هذا المجال[٤٢]. وتتابعت بعد ذلك

(٤١) Morris Ginsberg, *The Psychology of Society* (London: Methuen and Co. ltd., 1937), p. 27.
(٤٢) Ernest Barker, *National Character and the Factors in its Formation* (London: Methuen, [1927]).

الدراسات. ونشير هنا إلى جهود روث بنديكت وإنغلز وليفنسون ودويجكر وفريجدا[٤٣] وجهود فرويد وبخاصة في كتابه **الطوطم والحرام**، ومارغريت ميد التي أنجزت عملها الرائد في هذا المجال بعد الحرب العالمية الثانية، وقد تركزت دراساتها على جماعات قومية معينة في محاولة لاكتشاف ما في سلوك أعضاء تلك الدول من انتظامات ثقافية تعزى إلى أنهم تربوا في أمة معينة وعاشوا في بيئتها فترة تكفي لكي يصطبغوا بأنماطها وأشكالها الثقافية. وكان هذا النوع من الدراسات عن الثقافات القومية قد أملاه الاهتمام بالدور الذي يلعبه السلوك ذو المنشأ القومي في الحرب وفي صنع السياسات والمسائل التربوية الحديثة[٤٤].

تميزت هذه الدراسات بوضوح أهدافها السياسية منذ البداية، ويرى هوبيل (Hoebel) أن ارتباط دراسة الشخصية القومية بالمؤثرات السياسية «لا يعني تهديداً لعلمية أو أكاديمية تلك الدراسة»[٤٥]. وهذه خلاصة مشكوك في صدقيتها وموضوعيتها. وقد ناقش جيرار لكلرك هذه الدراسات في كتابه الشهير **الأنثروبولوجيا والاستعمار**[٤٦]. وقد أبرزت مارغريت ميد مراراً الطبيعة السياسية للدراسات التي شهدتها تلك المرحلة مؤكدة أنها نبعت صيغةً ومناهجَ من الضرورات المسلحة التي فرضها الموقف السياسي العالمي بعد ١٩٣٠. وقد بدأت تلك المشروعات الدراسية بمنحة مالية، قدمها خلال الحرب مكتب البحوث التابع للبحرية الأمريكية لدراسة الثقافات المعاصرة في بعض البلدان الآسيوية والأوروبية. وتولت روث بنديكت الإشراف على فريق البحث الذي تشكل بناء على تلك المنحة في جامعة كولومبيا. وجمعت أهم نتائجه ونشرتها، وبخاصة دراسة الشخصية القومية اليابانية في الكتاب المعروف **زهرة الأقحوان والسيف، أنماط الثقافة اليابانية**[٤٧].

وإذا كانت الدراسات التي راجت إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها، قد اعتمدت «الشخصية القومية» كمتغير أساسي لوحدة التحليل، فإن كتابات ما بعد الحرب الباردة قد اعتمدت المقاربة نفسها لكن مع إبدال المتغير في وحدة التحليل واعتماد المقاربة الحضاراتية كنموذج إرشادي (Civilization Paradigm) وكإطار نظري كما عبر عن ذلك هنتنغتون بصراحة[٤٨]. وهو ما أوقعه في نموذج التحليل ذي البعد الواحد. والدوافع لهذا النوع من الدراسات بقيت هي ذاتها لم تتغير، ووظفت كسابقاتها في إطار الصراعات الاستراتيجية للدول الممولة أو الحاضنة لمنتجيها، لذلك

---

(٤٣) H. C. J. Duijker and N. H. Frijda, *National Character and National Stereotypes; a Trend Report Prepared for the International Union of Scientific Psychology*, Confluence, Surveys of Research in the Social Sciences; v.1 (Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1960).

(٤٤) M. Mead, «Political Application of Studies of Culture at Distance» in: Margaret Mead and Rhoda Métraux, eds., *The Study of Culture at a Distance* ([Chicago], IL: University of Chicago Press, [1953]), p. 8.

(٤٥) E. A. Hoebel, «Anthropological Perspectives on National Character,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Philadelphia) (1967), p. 370.

(٤٦) جيرار لكلرك، **الانتروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، وآبيل ميروغليو، **سيكولوجيا الشعوب**، ترجمة نهاد رضا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١).

(٤٧) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1946).

(٤٨) هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ص ٩٤.

بقيت أكاديمياً تشكو من عيوب نزعة «التمركز حول الذات» أو ما يسمى في العلوم الاجتماعية (Ethnocentrism) وهي النزعة التي تماهي بين الغرب والعالم، وتعتبر كلاً منهما امتداداً للآخر، بحيث تصبح السياسة الغربية تجاه الآخر نوعاً من «سياسة محلية» بحسب تعبير بيار ميلانداري وسيرج ريكارد في كتابهما **المركزية الإثنية، والدبلوماسية، أمريكا والعالم في القرن العشرين**(٤٩). وهو ما تعبر عنه العبارة الرائجة في الثقافة الغربية «الغرب والباقي» (The West and the Rest).

في التعريف العلمي

المركزية الإثنية هي نزوع مجموعة بشرية ما إلى اعتبار نفسها مجموعة مرجعية لسائر المجموعات البشرية وربما للعالم بأسره. وهذا مفهوم يغطي أربع ظواهر:

- شعور صريح أو مضمر بالتفوق، قد يتخذ أحياناً شكل غطرسة وازدراء للآخر.

- مقولات وتعابير ومرجعيات لفهم العالم والحكم عليه انطلاقاً من التجربة التاريخية الذاتية والإطار الثقافي والقومي الخاص.

- سلوك عملي ينطلق من معيار أن ما يصلح للذات لا بد حتماً أن يصلح للآخر.

- ازدواجية انغلاقية ـ انفتاحية، فالتثمين المبالغ فيه للتجربة التاريخية الذاتية قد يجنح إلى الدعوة لصيانتها من عدوى الخارج، كما قد يجنح على العكس، إلى اعتبارها قاعدة ينبغي تعميمها ونشرها على مستوى العالم أجمع.

هذه التجليات الأربعة للمركزية الإثنية تجد تعابيرها في كتابات فوكوياما وتوفلر وهنتنغتون كنماذج تنظيرية تُلبي الحاجة السياسية للإدارة الأمريكية، كعتاد ثقافي ومعرفي له وظيفة استراتيجية أكثر منه تلبية لحاجة أكاديمية تتطلب مقاربة جديدة لعالم ما بعد الحرب الباردة. فالولايات المتحدة الأمريكية وجدت نفسها فجأة دولة، بل معسكراً وترسانة من الأسلحة، بل تحالفاً دولياً بنى سياسته واقتصاده واستراتيجيته وثقافته ورؤاه المستقبلية على أساس أنه يواجه عدواً يتربص به، فإذا بالعدو ينسحب، بل يختفي، لتبرز إشكالية «الأنا» الذي لا يعرف كيف يتعرف على نفسه إلا من خلال «آخر» يواجهه، فإذا هو يفقد فجأة هذا «الآخر» الذي يتحدد به.

العدو في هذه الوضع حاجة وظيفية، وهو ما تعبر عنه بدقة الجملة الشهيرة التي قالها مستشار الرئيس غورباتشوف مخاطباً الأمريكيين: «نحن نقوم بأمر مروّع لكم: نحن نحرمكم من عدو». هذه الملاحظات تدفع إلى التساؤل بعمق عن وظيفة هذه الأطروحات التي تعيد إنتاج نوع آخر من «العدو» وفق سيناريوهات افتراضية مستقبلية.

تنتمي هذه الأطروحات إلى مصفوفة الكتابات التي قدمت محاولات لفهم «فلسفة التاريخ» وحركته منذ توينبي واشبنغلر إلى ماركس وغيرهم، على الرغم من ادعائها أنها تقدم رؤية مستقبلية.

---

(٤٩) *Ethnocentrisme et diplomatie: L'Amérique et le monde au XX^ème^ siècle* (conference), édited par Pierre Melandri et Serge Ricard, collection l'aire Anglophone (Paris: L' Harmattan, 2001).

هذه الكتابات جميعها قدمت تفسيراً أحادي الجانب للتاريخ، وكل منها فسّر التاريخ من المكان الذي وضع فيه يده على هذا الكائن المتنامي في الحجم، والذي خلقه الإنسان منذ تعلم الكتابة، والمدعو «التاريخ» وقد اختلف رواده ومفسروه على عدد الحضارات وسبب نشوئها واندثارها، وانقسموا ما بين مؤمن بعشوائية حركته العامة ومحدد لها في إطار حتمي.

يمكن حشد العديد من الفوائد التي تمثلها هذه الأطروحات لمشروع الهيمنة المعولم، ويمكن المجادلة في صحة العديد من الافتراضات التي استندت إليها، ويمكن في المقابل حشد العديد من الاعتراضات. فؤاد العجمي مثلاً يرى أن الدول وليس الحضارات تتحكم بالعلاقات. وأن انفجار أي صراع لا يتحقّق إلا من خلال وجود التنظيم السياسي والمعروف بـ« الدولة». فالدول هي من تقوم بالحروب وليس الشعوب. والدول تعكس مصالح القائمين عليها. وعندما ينشب صراع فإنه يعكس مصالح القائمين على السلطة، ومحاولة البحث عن تبريرات عقلانية لها تجد أساساً بشكل دائم في ثقافة كل مجتمع[٥٠].

هناك اقتراحات يصعب قبولها في هذه الأطروحات، منها وجود صلات وثيقة جداً بين الأفكار وحاملاتها الأولية المفترضة، والتي تفضي إلى أن البشر لا يتأثرون فقط بثقافاتهم تأثيراً عميقاً أو سطحياً في بعض الأحيان، بل إنهم يخضعون لها فكرياً، بالإضافة إلى فكرة أخرى يشدد عليها وهي أن الأفكار تعيش بكل أصالتها في منشئها. يريد هنتنغتون بهذا أن يقول إن «الحضارة الكونية» هي ذاتها فكرة غربية، ما يعني أنه يصعب تحديدها، لذلك هي تتعارض مع خصوصية أغلبية المجتمعات الآسيوية وتشديدها على ما يميز شعباً عن آخر، وهذا ادعاء يسهل إبطاله، لأن الإسلام والمسيحية دينان يسعيان إلى كسب العالم وهدايته. وعلى افتراض أن «الحضارة الكونية» فكرة غربية، فماذا يعني هذا؟ إنه يعني أن مثل هؤلاء الآسيويين لا يستطيعون أن يتخذوا مفاهيم غربية، ويؤدي هذا بالطبع إلى أن الثقافات مغلقة من حيث الأساس، وأن الأفكار «المستوردة» تزدهر ازدهاراً أقل كمالاً وأصالة خارج مناشئها حيث محاضنها الأولى، وهذا يبدو حقاً غريباً للكثير من الأكاديميين. فهل فكرة الإدلاء بأصوات في الانتخابات تزدهر في بلد منشئها، اليونان، ازدهاراً أكثر أصالة منها في بريطانيا؟ وهل أن فكرة منح المرأة حق التصويت في الكثير من بلدان العالم الإسلامي، حتى تلك الداعية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وفكرة الدساتير المكتوبة والتشريعات والقوانين الوطنية، فرضت بالقوة الغالبة فقط، أم أن الثقافة تفاعل ومحاكاة وتثاقف وعملية أخذ وعطاء بين القديم والجديد، الوافد والأصيل؟

الفرضية الأخرى التي تستند إليها هذه الأطروحات تعتبر أن سقوط الاشتراكية، يعني انتصار الرأسمالية ونهاية التاريخ وتحقق العولمة. وهي فرضية لا تزال محط نقاش واسع[٥١]، فقد أدى

---

(٥٠) فؤاد عجمي، «الاستدعاء،» في: صدام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون لمقولة «هنتنغتون»، ص ١٧٤.

(٥١) اسوكي ساكاكيبارا، «سقطت الاشتراكية فهل انتصرت الرأسمالية؟،» ترجمة فاضل جكتر، في: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

زوال الاشتراكية إلى انتهاء الحرب الباردة، وبالتالي تحرير العالم من حرب كانت مفترضة دارت حول صيغتين مختلفتين من صيغ التقدم ليجد العالم نفسه في مواجهة القضايا الأعمق والمشكلات الأكثر أساسية، والمتمثلة بتلوث البيئة واستنزافها والتعايش السلمي بين الحضارات المتباينة في وجه أحادية قطبية تنحو أكثر فأكثر نحو الاستفراد باتجاه تكوين إمبراطوري جديد. مع هذا التغيير الموضوعي تقدمت النيوليبرالية بخطوات متسارعة مقدّمةً نفسها كعقيدة خلاص، وكنموذج إرشادي وحيد «يوقف التاريخ على قدميه».

منذ آدم سميث ودايفيد ريكاردو وتوماس مالتوس والفكرة المركزية في الليبرالية تعتبر أن من شأن السوق، وبدون تدخل الدولة أو أي جهة أخرى، أن تؤمن توزيعاً عادلاً للثروات والخدمات وأن توفر الاستثمار والتنمية. فحرية السوق هي ضمانة التقدم والتطور، «دعه يعمل دعه يمر» كان بمثابة الشعار التقدمي للأيام الجميلة، وقانون العرض والطلب وحده الكفيل بضبط توازن السوق، هذا القانون كان بمثابة «اليد الخفية» للسوق. لكن التطبيق العملي أثبت أن النتائج كانت مأساوية، وفي بعض منها تخريبية، فما حدث أن الأزمات الاقتصادية وتفاقم البطالة والفقر وتراجع مستويات النمو، حتى في أكثر البلدان اعتماداً على الليبرالية، دفعت بعد الحرب العالمية الثانية إلى القبول بمضاعفة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وتقييد حركة السوق وضبط قوانين العرض والطلب.

وساهم في هذا الأمر نشوء المدرسة «الكينزية» نسبة إلى الاقتصادي البريطاني جون ماينارد كينز (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) والذي يعتبر أهم داعية ليبرالي لتدخل الدولة في السوق. وما تزال نظرياته حاضرة بفعالية في النقاش حول طبيعة الأزمات الاقتصادية والإجراءات المطلوبة لوقف البطالة واستئناف النمو. ومعها نشأت مفاهيم جديدة مثل «دولة الرعاية» (Etat Providence) أو كما سميت في الولايات المتحدة «New Deal» السياسة الجديدة، والتي طرحها الحزب الديمقراطي كردة فعل على الأزمة الاقتصادية بداية الثلاثينيات. وتقضي بالمزيد من تدخل الدولة ودعم القطاعات والإصلاحات الاجتماعية. ومنذ الأربعينيات ظهر في الولايات المتحدة مفهوم جديد في السياق نفسه وهو «دولة الرفاه» (Welfare State) وينطوي المصطلح على تلاعب بالكلمات لإظهار المفارقة مع مصطلح آخر شبيه هو Warfare أي دولة الحرب. استعارت «دولة الرفاه» الكثير من أفكار الكينزية لمكافحة الفقر والبطالة.

انتشرت الإصلاحات الكينزية في أنحاء الغرب كله، وأصبحت «دولة الرعاية» أو «دولة الرفاه» مفتاح الخلاص، لكن معوقات بنيوية عديدة بقيت تفعل فعلها في بنية النظام الرأسمالي، ما أفسح في المجال لنمو معارضة عنيدة وشرسة لهذه الإصلاحات التي عرفت بالليبرالية الجديدة (Neo-liberalism) وهي كانت في البداية معارضة نخبوية انطلقت من نواة صغيرة معزولة في جامعة شيكاغو التفّت حول الفيلسوف الاقتصادي فريدريك فون هايك (Friedrich Von Hayek) والاقتصادي ميلتون فريدمان (Milton Friedman)، لكنها كانت معارضة نشطة ومثابرة، نجحت في خلق شبكة عالمية من المؤسسات ومراكز البحث. وهي نجحت في العام ١٩٧٩ في الوصول

إلى السلطة مع نجاح مارغريت تاتشر وحزب المحافظين في بريطانيا، وهي كانت معروفة بتبنيها أفكار فريدريك فون هايك، وعرفت بالسيدة تينا (Tina) وهي الأحرف الأولى من العبارة الإنكليزية: There is No Alternative أي لا يوجد بديل، طبعاً عن حرية السوق.

القيمة المركزية في النيوليبرالية تكمن في مفهوم المنافسة، فهي تعبير عن: «الداروينية الاجتماعية» التي ترى الصراع محور الوجود ومبرره بين الأمم والمؤسسات والأفراد، وأن المنافسة تفرق بين الذئاب والخراف، وبين الرجال والعيال، وبين الصالح والطالح، «المنافسة آليتنا لتدبير الموارد الطبيعية أو البشرية أو المالية، مع أكبر قدر من الفعالية والكفاءة». وتستطرد تاتشر المتحدثة باسم الليبرالية الجديدة حينها، فتقول: «مهمتنا بلوغ المجد في سياق اللامساواة، وأن نرى كيف أن المواهب والقدرات تجد متنفساً وتعبيراً لها من أجل فائدة الجميع. لا نعبأ بالمتخلفين في ماراثون المنافسة.. الناس غير متساوين بالطبيعة، وهذا خير.. لا فضل للضعفاء ذوي الحظ السيئ في التعليم، وما يصيبهم يستحقونه، لأن الخطأ خطأهم وليس خطأ المجتمع»[٥٢]. لهذا كانت الخصخصة واحدة من أهم التغييرات الاقتصادية التي حصلت في السنوات العشرين الأخيرة.

لقد بدأ هذا الاتجاه في بريطانيا ثم انتشر في كل مكان، وجرى التراجع عن المفاهيم الكينزية. وفي ما بعد تبنت غالبية البلدان الشمالية في أوروبا الغربية هذا الاتجاه، باستثناء السويد والنمسا، من خلال التوجه نحو اليمين، وشهدنا انفجاراً فعلياً في عمليات سوق المضاربة المالية العالمية، وتعزز الجانب الريعي (الطفيلي) في اشتغال الرأسمالية. ومما وفّر دفعة إضافية لهذا الاتجاه انهيار الاتحاد السوفياتي، حيث اندفعت بلدان أوروبا الشرقية باتجاه حرية السوق والنيوليبرالية، الأمر الذي أدّى إلى تأثير كبير في مناطق أخرى، ولا سيَّما في أمريكا اللاتينية التي شكلت المنطقة الثالثة لاختبار النيوليبرالية. وتجربة التشيلي في ظل بينوشيه نموذج لذلك، على الرغم من أنها استلزمت إلغاء الديمقراطية وإقامة واحدة من أبشع الدكتاتوريات، تبعتها بوليفيا (١٩٨٥) والمكسيك (١٩٨٨) ثم فنزويلا والأرجنتين (١٩٨٩) والبيرو (١٩٩٠). وبلغ التوسع النيوليبرالي آسيا مع برامج «إعادة الهيكلة» التي هي اسم آخر للنيوليبرالية في الاقتصاد الهندي وكوريا الجنوبية وتايوان وسنغفورة وماليزيا، وهي اليوم تهيمن في كل مكان تقريباً.

ركز النيوليبراليون جهودهم على ثلاث نواح أساسية: حرية تجارة السلع والخدمات، حرية حركة الرساميل، حرية الاستثمار، واعتمدوا أدوات أصبحت معروفة أهمها الشركات المتعددة الجنسيات، وعززوا دور صندوق النقد الدولي بشكل هائل، وأنشأوا منظمة التجارة العالمية عام ١٩٩٥.

لقد حققت النيوليبرالية فتوحاتها كبراديغم جديد ونموذجي، وجعلت من المنافسة والسوق الشرط الطبيعي والوحيد للحياة الاقتصادية. ولا يهم عدد الكوارث من كل الأنواع التي أدّى إليها النظام النيوليبرالي، ولا يهم حجم الخاسرين والمبعدين من جراء هذا النظام، فكل شيء يتم تصويره

---

(٥٢) Susan George, «A Short History of Neoliberalism: Conference on Economic Sovereignty in a Globalising World,» 24-26 March 1999, <http://www.globalpolicy.org/globaliz/econ/histneol.htm>.

كأنه قدر حتمي، وكأنه النظام الاقتصادي والاجتماعي الوحيد المطروح أمام البشرية. ففي بريطانيا قبل ثاتشر كان هناك شخص من عشرة يعيش تحت عتبة الفقر، والآن ثمة شخص من أربعة وطفل من ثلاثة يعتبر رسمياً فقيراً(٥٣). هذا هو معنى البقاء للأفضل. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فإن العشرة بالمئة الأكثر غنى من العائلات الأمريكية زاد متوسط دخلها بحوالى ١٦ بالمئة، بينما زاد دخل الخمسة الأكثر غنى ٢٣ بالمئة. بيد أن الواحد بالمئة من أصحاب الغنى الفاحش زاد دخلهم بنسبة ٥٠ بالمئة، ولكن الثمانين بالمئة الفقراء فقدوا جميعهم شيئاً من دخلهم طبقاً للقاعدة، كلما كانوا أكثر فقراً كانت خسارتهم أكبر. لا شك في أن الولايات المتحدة هي البلد الأكثر تفاوتاً بين أبنائه في العالم. أما على الصعيد العالمي فالفرز كان أشد قسوة ووحشية، فالولايات المتحدة التي تمثل ٦ بالمئة من سكان العالم تحصل على ٤٠ بالمئة من الدخل العالمي، ودول غرب أوروبا التي تمثل ١٠ بالمئة من سكان العالم تحصل على ٢١,٥ بالمئة من الدخل العالمي، أما آسيا التي تمثل ٥٦ بالمئة من سكان العالم، فلا تحصل على أكثر من ١٠ بالمئة من الدخل العالمي. أما أفريقيا فلا تحصل سوى على ٢ بالمئة من الدخل العالمي وعدد سكانها يوازي ٨ بالمئة من سكان العالم. ويوجد مليار نسمة في الجنوب تحت حد الفقر المطلق، حيث يقل دخل الفرد عن ٣٧٠ دولاراً في عام ١٩٩٠، بينما كان هذا الدخل حوالى ٥٠٠ دولار سنة ١٩٨٠(٥٤). هذا هو معنى الداروينية الاجتماعية والبقاء للأفضل. وهذه هي الليبرالية الجديدة المتوحشة التي يبشر بها فوكوياما كخلاص للبشرية ونهاية التاريخ.

المشكلة أن البراديغم النيوليبرالي يعمل كنموذج إرشادي ويقدم نفسه كوصفة خلاصية تقود إلى الديمقراطية والنهوض الاقتصادي. وقد توهم كثيرون أن هذا البراديغم الجديد استطاع حل المشكلات المصاحبة للرأسمالية الكلاسيكية، غير أن هذا النموذج أطلق غرائز الربح الوحشية، واستباح الموارد الطبيعية. ومع ذلك يتغاضى البعض عن عيوبه البنيوية، والتي أفضت إلى أن يرتفع عدد العاطلين عن العمل في البلدان الصناعية المتقدمة من عشرة ملايين في الخمسينيات والستينيات، إلى ٢٥ مليوناً في ١٩٩٠، ووصل إلى ما يزيد على ٣٥ مليوناً عام ١٩٩٥.

المشكلة أن الليبرالية قدمت نفسها دائماً، بكافة صيغها، على أنها فلسفة الأيام الجميلة، شرط عدم تدخل الدولة والسياسة، هذا التدخل الذي يتسبّب بجميع المشكلات العالمية كالبطالة والأزمات الاقتصادية والحروب والنزاعات. لقد اعتمدت الليبرالية في مسيرتها «الظافرة» على وعد مفاده أن تحرير الاقتصاد وفتح الأسواق يحل مشاكل الإنسانية، ويسمح بمكافحة اللامساواة على الصعيد الكوني. لكن التطبيق العملي عمّق التفاوت في المجتمعات وبين الأمم والشعوب، حيث غرقت الغالبية في الجوع والحرمان والتخلف، وتمتعت القلة والصفوة بالرفاه والترف، وتحولت

(٥٣) تقرير صادر عن: British Child Poverty Group (١٩٩٦).

(٥٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٣** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

صيغة «التنمية الاقتصادية في خدمة المجتمع» إلى «المجتمع في خدمة التنمية الاقتصادية». كان الإنسان والمجتمع غاية التنمية الاقتصادية، فأصبحا وسيلتها لزيادة ثروات قادة عملية التنمية هذه. ولا يغير إضافة مصطلحات مثل «إنسانية» و«مستدامة» و«اجتماعية» على مفهوم التنمية من حقيقة الأشياء ونتائجها. يتجاهل هذا النموذج الحاجات الجماعية، ويؤسس منظومة العلاقات الاجتماعية على المنافسة والمنفعة والبقاء للأقوى، بدلاً من التضامن المجتمعي، فيعزز الفردانية (Individualism) كنمط سلوك وحياة تدفع الأفراد إلى العيش في خضم صراع، وفي مناخ من المنافسة والأنانية بعيداً عن المصلحة المجتمعية العامة. وهو ما عبرت عنه النيوليبرالية بفظاظة على لسان مارغريت ثاتشر قائلة: أنا لم أقابل أبداً المجتمع، أنا أعرف أفراداً». والخطير في هذا النموذج الإرشادي أنه تحول في التطبيق من حالة «اقتصاد السوق» إلى حالة «مجتمع السوق»، وصولاً إلى حضارة السوق المعولم (Global Commodation)، في ظلّ هذا النموذج يصبح الاستهلاك هدفاً يرتبط بطبيعة الإنسان، ويستهدف إشباع حاجاته الطبيعية (الغذاء والرفاه) والرمزية (السلطة والمركز الاجتماعي...). ويصبح الرفاه بالتالي متناسباً طردياً مع كمية السلع والخدمات المستهلكة.

والمشكلة البنيوية الأخرى التي يطرحها البراديغم النيوليبرالي تتمثل في أن معظم دوله مبتلية بأشكال مختلفة من طاعون الفساد السياسي، فالفضائح المالية أطاحت بحكومات عديدة. أما واقع الولايات المتحدة فيشير إليه زبغنيو بريجنسكي مستشار الأمن القومي في عهد الرئيس كارتر، في كتابه الفوضى معدداً المعوقات والاختلالات ومنها: المديونية، والعجز التجاري، ونسب الادخار والاستثمار المتدنية، والعناية الصحية غير المتكافئة، والتعليم الثانوي المتدني بالمقارنة مع التعليم الأوروبي والياباني، تدهور البنى التحتية الاجتماعية وتردي الحال في الريف، واتساع الفارق الجنسي، ومشكلة الفقر حيث يعيش ٣٢,٧ بالمئة من الأمريكيين السود دون خط الفقر مقابل ١١,٣ من الأمريكيين البيض، وانتشار الجريمة والعنف التي هي نتاج السبب السابق حيث إن السود تبلغ نسبتهم ١٢ بالمئة من السكان، لكنهم يشكلون نحواً من ٥٠ بالمئة من السجناء، وانتشار واسع لثقافة المخدرات التي تهيمن على الأحياء الفقيرة، وشيوع الإباحية الجنسية والفساد الأخلاقي وتفكك الأسرة[٥٥]. وهي كلها مشاكل بنيوية حادة.

وبالإضافة إلى هذا، لم يكن صعود الغرب وسيادة الليبرالية نتاجاً للكونية والتفرد لهذا البراديغم كما يدعي هنتنغتون، أو نتاجاً للديمقراطية والاقتصاد الحر كما يدعي فوكوياما، ولم يكن متعلقاً فقط بديناميكية مرتبطة بطبيعة النظام الذي أنتجه الغرب، بل كان أيضاً وبشكل أساسي نتاجاً للهيمنة والاستعمار والنهب المنظّم للموارد الأولية والثروات الطبيعية في المستعمرات.

ثمة ثنائية حادة في هذه الكتابات، واستقطاب متطرف تجتمع عليه في عالمها أو فضائها الفكري، بين «الأنا» الغربية الحديثة العلمانية و«الآخر» غير الغربي وغير الحديث وغير العلماني، إنها ثنائية «الفسطاطين» على طريقة أسامة بن لادن، لكنها معكوسة، وهي التي تمثل عالم الأشرار

---

(٥٥) زبغنيو بريجنسكي، الفوضى، ترجمة مالك فاضل (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٨٩ وما بعدها.

وعالم الأخيار، محور الحق ومحور الباطل، إنها نوع من الثنائيات المانوية، نور وظلام، تشكل لب أطروحة صدام الحضارات ونهاية التاريخ، وتفوق أو احتكار المعرفة في الموجة الثالثة. نقطة الخلاف بين الأطروحات الثلاث هي حول سرعة الوصول.

فوكوياما بدا متعجلاً فأعلن أننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ بهزيمة الآخر وانتصار «الأنا» وبداية الفردوس الأرضي، أما توفلر فيرى أننا قد بدأنا نستحث الخطى، لكننا لم نصل بعد. أما هنتنغتون فهو أقل تفاؤلاً من كليهما، فيرى الطريق إلى النهاية الفردوسية الطبيعية ليست بهذه البساطة، فالدين ليس فقط أفيون الشعوب، بل أيضاً هو فيتامين الضعفاء. وانطلاقاً من ثنائية «الفسطاطين»، «الغرب والباقي»، هذه الثنائية التي تحمل في طياتها إرثاً عنصرياً ثقيلاً، كان الإمبريالي القديم يتحدث عن أفكار الشعب، والمجال الحيوي، وعبء الرجل الأبيض (White Man's Burden) الذي برّر احتلال الشعوب ضمن فكرة المركزية، حيث يقوم الرجل الأبيض بمهمة تمدين وإعمار المناطق النائية حيث السكان البدائيون، وهي كلها أفكار شريرة دفعت الإنسانية غالياً للتصدي لها. كان يمكن لهذا النمط الاستعماري أن يستمر على شكله القديم، لكن تطورات تاريخية وبنيوية عميقة حدثت، شكلت لحظة إدراك ذكية من جانب الغرب لموازين القوى المتغيرة. لذلك كان لا بد من رؤية جديدة هي استمرار للقديمة، لكن من خلال ديباجة جديدة تقوم على الإغراء والإغواء والاحتواء، بدلاً من القمع والقوة العارية. وهو بهذا لا يتخلى عن النزعة المركزية الواضحة والمكشوفة، إلا ليحل مكانها هيمنة بنيوية كامنة.

سقطت قطاعات واسعة في شرك الإغواء والحداثة فتم تغريبها وتحويلها إلى قطيع استهلاكي عن طريق الإيهام بأنها شريك في عمليات الاستثمار، فدخلت في فخ التبعية. وها هو اليوم الإعلام المعولم يلعب لعبة الإغواء للمجتمعات، وبيع أحلام الاستهلاك الوردية، بل هو يحولها إلى ثقافة (Consumer Culture) تتكامل مع سحابة كثيفة من دعاوى الديمقراطية والعدالة.

الفصل الحادي عشر

أدلجة الثقافة وتزييفها: العولمة وإشكالية الهيمنة

منذ تسعينيات القرن المنصرم شهد العالم فيضاً من الكتابات عن العولمة، وهي أصبحت بفضل ذلك الاهتمام الواسع الإطار المرجعي لجميع الدراسات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، ومع ذلك يبدو من الصعوبة بمكان طرح تعريف جامع مانع لهذه الظاهرة المركبة. فالعولمة مصطلح جديد في اللغة العربية ظهر كترجمة للمصطلح الإنكليزي «Globalization». وللعولمة بالفرنسية مصطلح آخر أقل رواجاً هو «Mondialization» وإذا كان مصطلح العولمة قد شاع في اللغة العربية، الا أن هناك مصطلحات أقل استعمالاً مثل كوكبة وكوننة.

الاقتصادي يقدم مقاربة عن العولمة يركز فيها على المستجدات الاقتصادية وحركة تراكم رأس المال على الصعيد العالمي، تختلف عن قراءة السياسي الذي يقرأها من زاوية تأثير المتغيرات العالمية والتكنولوجية في الدولة التي يتقلص أمامها العالم يوماً بعد يوم. والسوسيولوجي يرصدها كما تتزامن مع قضايا ذات بعد عالمي كالانفجار السكاني والتقهقر البيئي والفقر والمخدرات وازدحام المدن، وبروز المجتمع المدني. والثقافة تقارب العولمة من زاوية انفتاح الفضاء الثقافي وتهديد الخصوصية والهوية القومية وهيمنة الثقافة الاستهلاكية وتهديدها للقيم المحلية. لذلك فإن أي تعريف يقدم للعولمة يعكس في الحقيقة الإطار المرجعي لحقل الاختصاص الذي أنتجه.

ولعل هذا التعدد في التعريفات يذكرنا بقصة الفيل والعميان التي أشار إليها أبو حيان التوحيدي بقوله: «إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة... ومثل ذلك عميان انطلقوا إلى فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسها بيده ومثلها في نفسه، ثم انكفأوا، فأخبر الذي مسّ الرجل: إن خلقة الفيل طويلة، مدورة، شبيهة بأصل الشجرة والنخلة، وأخبر الذي مسّ الظهر: إن خلقته شبيهة بالهضبة والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس مشفره: إنه شيء لين لا عظم فيه، وأخبر الذي مس أذنيه: إنه منبسط دقيق، يطويه وينشره، فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك وكل يكذب صاحبه، ويدعي عليه الخطأ والغلط والجحد في ما

وصفه من خلق الفيل، فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم»[١].

إن في هذه القصة دلالة عميقة تؤكد أولاً نسبية الحقائق، وتؤكد أيضاً أهمية الوصف الكلي للظاهرة، وتنبه من مخاطر الوصف الجزئي أو التجزيئي للظاهرة على الرغم من أنه لا ينفي الصحة بالمعنى الجزئي، وعليه فإن الوصف القاصر لظاهرة العولمة قد يؤدي إلى التشويه وعدم القدرة على الفهم الصحيح[٢]. ومثال ذلك الاقتصار في رؤية العولمة على أحد مظاهرها، بحيث يصبح الجزء من الظاهرة وكأنه الظاهرة بكليتها، وهو ما يفضي إلى رؤية الشجرة التي تخفي وراءها الغابة.

قد يكون حلم العولمة هو «عالم بلا حدود»، وهذا عنوان واحد من أوائل الكتب الصادرة في بداية التسعينيات لكانيشي أوهما[٣]، وهو عنوان معبر يشير بوضوح إلى أن البشرية دخلت مرحلة جديدة أهم صفاتها المميزة قيام اقتصاد عالمي بلا حدود قائم على الدور المحوري للشركات العابرة للقارات المتعددة الجنسيات، وعلى الحرية الكاملة لانتقال السلع ورؤوس الأموال والخدمات والمعلومات والأفراد والأفكار، بأقل قدر ممكن من القيود أو التدخل من قبل الدولة التي يبدو أنها أخذت تفقد السيطرة على الحياة الاقتصادية شيئاً فشيئاً منذ انتصار النيوليبرالية وانتشارها كنموذج تحديثي، وبخاصة بعد الانهيار المفاجئ للنموذج البديل الممثل بالمعسكر الاشتراكي. إن العولمة بهذا المعنى حركة تستمد حيويتها الراهنة من محاولة إلغاء الحدود الاقتصادية والثقافية والسياسية والجغرافية بين سكان هذا الكوكب، وهو ما دعا رونالد روبرتسون[٤] إلى القول إن العولمة هي تطور نوعي جديد في التاريخ الإنساني أصبح معه العالم أكثر ترابطاً وأكثر انكماشاً (A Shrinking World).

إذا كانت الإمبريالية هي نتاج عصر الرأسمالية الكلاسيكية، فإن العولمة كما يرى كثيرون هي نتاج عصر النيوليبرالية التي وطدت أقدامها مع خواتيم القرن الماضي. ويتصف نسق العلاقات المعولم في ظل الهيمنة الأمريكية بالنزوع نحو تأكيد اقتصاد السوق والتجارة الحرة وحرية انتقال الرأسمال والسلع من دون ضوابط وقيم الاستهلاك وتنشيط الخصخصة وإزالة القوانين والعوائق التي تحد من فتح الأسواق الداخلية للمنافسة الخارجية. وعلى صعيد فكري، رافق ذلك دعوة تقول بنهاية الأيديولوجيا واليوتوبيا والتاريخ والحدود والسيادة إعلاناً لانتصار الرأسمالية والفلسفة الذرائعية، فجرى بحسب هذا المنطق تحوّل من الصراع الاقتصادي إلى الصراع الحضاري.

---

(١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) حمدي عبد الرحمن حسن، «العولمة وآثارها السياسية في النظام الاقليمي العربي: رؤية عربية،» المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٥٨ (آب/أغسطس ٢٠٠٠)، ص ١٥.

(٣) Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (New York: Fontana, 1990).

(٤) Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Theory, Culture and Society (London: Sage, 1992), p. 8, and Eames Demetrios, in: <http://www.z.gol.com/users/dersot/pwte>.

نتج من هذه التحولات المصاحبة للعولمة أن انتقلت أوروبا وأمريكا الشمالية بلغة الفكر الفلسفي من عصر الحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة، فيما انتقلت بقية بلدان العالم من مرحلة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي إلى مرحلة التبعية الكاملة. لذلك ظهر من يقول بنشوء عصر جديد لا عودة عنه، مقابل من يقول إن ما يسمى بعصر ما بعد الحداثة ليس سوى استمرار للحداثة ومرحلة متقدمة من مراحلها بدأت فيها الحدود تنهار بين المجتمع والدولة. وفي العلوم الاجتماعية الحديثة ظهر اتجاهان، **الأول** يتحدث عن مزيد من التقارب أو التلاقي (Convergence) بين الدول حتى تصبح مع الوقت أكثر تشابهاً في أوضاعها من حيث بنية القوى العاملة والتكنولوجيا ومستوى التنمية والقيم الثقافية وغير ذلك، **والثاني** يتوقع على العكس مزيداً من التباعد (Divergence) وبخاصة بين مناطق العالم الثلاث: بلدان المركز (Centre) والبلدان نصف المهمشة (Semiperiphery) والبلدان المهمشة (Periphery). وتذهب بعض النظريات الأخرى إلى أن الفجوات بين الطبقات تؤدي إلى مزيد من العنف السياسي في علاقات الدول بعضها ببعض، وداخل المجتمعات حيث يؤدي العنف إلى القمع، والقمع إلى مزيد من العنف[٥].

عربياً قدم العديد من الأبحاث والمؤلفات التي تعلل أبعاد هذه الظاهرة، منها ما قدمه إسماعيل صبري عبد الله الذي اعتبر العولمة أحدث مرحلة وصل إليها قانون الرأسمالية نحو المزيد من تمركز رأس المال والسيطرة والقوة الاقتصادية، باعتماد أيديولوجية السوق والليبرالية، ومن دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة، وأنها أساساً نتاج داخلي للرأسمالية التي هي كنمط إنتاج تتغير ملامحها وأساليبها في الاستغلال. في ظل هذه العولمة فقدت دول العالم الثالث كل أهمية استراتيجية، ولم يعد لملكية الموارد الطبيعية أهميتها، وأخفقت التنمية في تحقيق ما سعت إليه في معظم دول الجنوب وبدأت الشركات الكوكبية تفرض وجهة نظرها في التعامل مع الدول النامية[٦].

أما صادق جلال العظم فيرى أن العولمة ظاهرة ما زالت قيد التشكّل، ما يعني أنها موضع سجال واجتهادات متباينة. وفي رأيه أن ما يميز العولمة على الصعيد الاقتصادي الرأسمالي أنها نقلت العالم من دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة على نطاق عالمي إلى مرحلة أخرى يجري فيها الإنتاج والاستثمار في مجتمعات الأطراف. أي أنه يرى أن ظاهرة العولمة هي بداية عولمة الإنتاج الرأسمالي بنقله إلى مجتمعات الأطراف، بعد أن كان في السابق محصوراً في مجتمعات المركز، ما يستدعي إعادة نظر جذرية في نظرية التبعية. إنها بحسب تحديده حقبة تحول رأسمالي يجري فيها تصدير الرأسمال الصناعي الإنتاجي، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وسيادة

---

(٥) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠، و *American Sociological Review*, vol. 53 (December 1988).

(٦) إسماعيل صبري عبد الله، «الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٤ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧).

نظام عالمي للتبادل غير متكافئ، وهذا بتقديره لا يسمح بحدوث تنمية حقيقية وبمعالجة جدية لمعضلات التخلف[٧].

أولاً: مقترب اقتصادي للعولمة

أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة هو الاقتصاد، نظراً إلى الترابط العميق بينهما من جهة، ونظراً إلى التجليات الاقتصادية الأكثر وضوحاً وأسبقية وسرعة في التحقق على أرض الواقع. إن النظام الاقتصادي العالمي اليوم هو نظام واحد تحكمه أسس عالمية الطابع، وتديره مؤسسات وشركات عالمية ذات تأثير في كل الاقتصادات المحلية. أما الأسواق التجارية والمالية العالمية فهي لم تعد موحدة أكثر من أي وقت آخر فحسب، بل هي أصبحت خارجة عن تحكم كل دول العالم. فقد برز تقسيم جديد للاقتصاد في ما يتعلق بانتقال السلع والخدمات ورأس المال، لقد بلغ النشاط الاقتصادي العالمي مرحلة الانفصال عن الدولة وعن الاقتصادات الوطنية التي كانت إلى وقت قريب جداً قاعدة هذا الاقتصاد ووحدته الأساسية التي تتحكم بمجمل العملية الإنتاجية والاستثمارية.

انتقال مركز الثقل الاقتصادي من الوطني إلى العالمي، من الدولة إلى الشركات والمؤسسات والتكتلات هو جوهر العولمة الاقتصادية. لقد أصبحت الاستجابة لمتطلبات السوق العالمي ولاحتياجاته هي المفتاح المحرك لعمليات الإنتاج ولكيفية إدارة الاقتصادات المحلية. ومع التسعينيات تزايد التداخل في الاقتصاد العالمي بفعل اندفاع العالم نحو اقتصاد السوق والخصخصة والاندماج في النظام الرأسمالي كوسيلة لتحقيق النمو، وتحولت المعرفة والمعلومة إلى سلعة استراتيجية والى مصدر جديد للربح. لذلك يمكن القول إن العولمة في تجلياتها الاقتصادية هي الرأسمالية في طور حضورها الكوني الذي وظف الثورة العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية الجديدة لصالح عملياته. فالعولمة بواسطة السوق هي الشكل المتقدم لرسملة العالم وسلعنته وتحويل أفراده إلى مجرد مستهلكين للسلع والخدمات التي تروج على نطاق العالم[٨]. وهذا لا يتم إلا من خلال تحقيق التراكم الرأسمالي المعولم على أساس الاحتكار التكنولوجي والمالي والمعلوماتي والخدماتي من خلال الشركات العابرة للحدود أو المتعددة الجنسيات.

وأبرز الأدوات التي فعّلت العولمة الاقتصادية تتمثل أولاً بالدور المتزايد للشركات العابرة للحدود، المتعددة الجنسيات التي ليس لها مقر أو وطن، والقائمة على دمج شركات عملاقة تنسج تحالفات عابرة للقارات متنوعة في نشاطاتها واستثماراتها. والجزء الأكبر والأهم من هذه الشركات

(٧) صادق جلال العظم، «ما هي العولمة؟،» الطريق، السنة ٥٦، العدد ٤ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧)، ص ٣٩.

(٨) إسماعيل صبري عبد الله، «أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين،» تعقيب رمزي زكي، عالم الفكر، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ١٩٩١)، ص ٣ ـ ٤.

يتركز حول ثلاث مناطق اقتصادية رئيسية، تتجمع فيها ثروة تقدر بحوالى ٢٠ تريليون دولار، أي أكثر من ٨٠ بالمئة من إجمالي الناتج العالمي. وهي تتمثل بما يسمى «أرض اليورو» ومنطقة «النافتا» ومجال «الين». وهذه الشركات هي وقود العولمة الاقتصادية، والتفاوت يظهر بشكل واضح في الثروة التي يملكها ٣٥٨ بليونيراً والتي بلغت ٧٦٠ مليار دولار، أي ما يساوي ما يملكه ٤٥ بالمئة من سكان العالم، وفي أن غالبية النشاط الاقتصادي العالمي تحتكره أكبر مئتي شركة عالمية حسب دراسة نشرتها مجلة *The Nation* عام ١٩٩٤. وتتمثل ثانياً بالدور الصاعد لمنظمة التجارة العالمية منذ العام ١٩٩٦ والتي تضم أكثر من ١٤٠ دولة تعهدت بخفض الرسوم الجمركية على التجارة الخارجية وإزالة ما يعيق تدفق السلع والخدمات والمنتوجات بيسر وسهولة في ما بينها. وقد تم تعزيز هذه المنظمة بتوقيع اتفاقية الخدمات المالية ١٩٩٧من قبل ٧٠ دولة، وبذلك أصبحت منظمة التجارة العالمية أهم مؤسسة من مؤسسات العولمة الاقتصادية.

أما الأداة الثالثة للعولمة الاقتصادية فتتمثل ببروز دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي الذي أتاح بقوة قيام أسواق مالية عابرة للحدود بحيث تجاوزت هذه الأسواق عامل المكان والزمان، ولقد أصبحت الأسواق المالية العالمية اليوم بلا وطن وبلا حدود، تنتقل بين العواصم العالمية دون اكتراث للحكومات والدول والأيديولوجيات وبسرعة مذهلة.

العولمة الاقتصادية اليوم تكتسب فعاليتها وحيويتها من الاستقطاب الأحادي للنموذج الرأسمالي الذي حقق أهم نجاحاته بعد سقوط النموذج الاشتراكي، بحيث أصبح العالم أسير منطق السوق والخصخصة وتحرير الاقتصاد والاندماج وإعادة الهيكلة. إن خصخصة الأصول والتوزيع الكوني للإنتاج المصنع عبر الاستثمار الأجنبي يشكل إعادة صياغة للتقييم الدولي للعمل، ويرسم علامات استفهام حول دور الدولة الحديثة، وحول سيادتها المهددة، وانكفائها عن أداء بعض وظائفها المتصلة بالرعاية الاجتماعية، وتقلص مجالها السيادي نتيجة تدويل الإنتاج والنشاط الاقتصادي للشركات المتعددة الجنسيات والمؤسسات المالية العالمية.

ويتجلى هذا في التدخل السافر لصندوق النقد والبنك الدوليين في شؤون الدول الوطنية، والضمانات التي يفرضها على القروض وفوائدها، حتى لو أدى ذلك إلى تهديد الأمن الغذائي والاجتماعي لغالبية المواطنين، عبر النصائح والإرشادات والإملاءات التي يفرضها على هذه الدول بدءاً بما يسمى بسياسات الانفتاح الاقتصادي والخصخصة والإصلاح الهيكلي وتحرير السوق، وصولاً إلى التدخل في أسعار السلع الأساسية.

لقد أصبحت بلدان الهامش تعاني أكثر فأكثر من الديون المتراكمة، وعندما تفشل مشاريعها غير المدروسة، تجد نفسها في حاجة إلى مزيد من المساعدات المشروطة، وبهذا أصبح المركز هو المهيمن والمتحكم ليس فقط بموارد الهامش، بل بحقه في إعادة تنظيم حياته. وهذا ما دفع **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢** الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي إلى التحذير من أن تقدم العولمة أصبح يهدد البلدان النامية في فقدان قوتها وسيطرتها على اقتصادها، ويحدد التقرير

ما يسميه «الشرور السبعة» للخصخصة[٩]، وهي: التشديد على تحقيق أقصى المداخيل في المدى القريب على حساب خلق مناخ تنافسي حقيقي في المدى البعيد، واستبدال الاحتكارات العامة بالاحتكارات الخاصة، ما يؤدي إلى استغلال المستهلكين وانتشار الفساد الذي يؤدي إلى إثراء قلة من المحسوبين على الحكومات والمقربين منها، ونزوع الحكومات لبيع الملكيات العامة في سبيل تغطية العجز في ميزانيتها، وإغراق الأسواق المالية بالديون العامة بتقديم وعود كاذبة للعمال بدلاً من تدريبهم وإعدادهم للمهمات الجديدة، وصنع قرارات متسرعة من قبل الحكومات من دون محاولة للتوصل إلى إجماع سياسي.

ثانياً: مقترب سياسي للعولمة

كانت السياسة أحد أبرز الاختصاصات للدولة القومية التي كانت إلى آجال طويلة اللاعب الأقوى على المسرح السياسي، لكنها اليوم بفعل العولمة وتداعياتها تتعرض لمنافسة شديدة من لاعبين يزدادون عدداً وفعالية في المسرح الدولي (الشركات المتعددة الجنسيات، جماعات الضغط العالمية، وسائل الإعلام والاتصال، الرأي العام، المنظمات غير الحكومية، المؤسسات الدينية...).

لقد أصبح ارتباط السياسة بالمجال المحلي للدولة القومية بعيداً من التدخلات الخارجية، أقل فعالية وتاثيراً بفعل الاتجاه المتزايد نحو «عالم بلا حدود»، الأمر الذي فتح الباب واسعاً لإعادة النظر بمفهوم السيادة. فالدولة الوطنية/القومية هي نقيض العولمة، والسياسة بطبيعتها كمجال للسلطة والدولة ستكون أكثر الأبعاد مقاومة للعولمة، نظراً إلى ارتباطها بالمجال الجغرافي والحدود الوطنية السيادية، الأمر الذي لا ينطبق بوضوح على عالم الاقتصاد والإعلام والثقافة. لذلك يمكن القول إن قيام عالم بلا حدود سياسية لن يكون تلقائياً أو بسهولة أو سرعة قيام عالم بلا حدود اقتصادية أو ثقافية نفسها.

إن الانتقال الحر للسلع والخدمات والأفكار والمعلومات عبر المجتمعات والقارات والذي أدى بلا شك إلى تقليص مفهوم السيادة المطلقة، ربما ساهم بتعميم انطباع بأن الدولة فقدت دورها وأهميتها، إلا أن هذا لن يؤدي، على الأقل في المدى المنظور، كما يذهب بعض المتحمسين للعولمة إلى وضع نهاية للدولة انسجاماً مع مقولة النهايات التي روّج لها فوكوياما، حيث راح البعض يتحدث عن نهاية الجغرافيا ونهاية السياسة ونهاية السيادة الوطنية، وهي أطروحات تبالغ في حماسها إلى درجة تصور قيام الحكومة العالمية التي تحل محل الدولة الوطنية، والتي ستدير العالم وكأنه سوق اقتصادي ووحدة ثقافية واجتماعية وسياسية واحدة.

---

(٩) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1993* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 650-651, and Jerry Mander, «The Dark Side of Globalization: What the Media Are Missing,» <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1232/global.html>.

من الصعب تصور حدوث هذه التحولات، فالعالم المعاصر يتكون من وحدات سياسية متعددة، بعضها منعزل وبعضها متفاعل، على الرغم من الضجيج المتزايد في الحديث عن القرية الكونية. ومع هذا ينبغي الاعتراف بأن العزلة السياسية لم تعد بالصلابة نفسها، بل هي فعلاً في طريقها إلى الضمور والتراجع، فما يحدث فعلياً هو أقرب إلى تكوّن «مجال سياسي» (Political Space) يعتمد سياسة الباب المفتوح (Open-door Policy) على المستوى العالمي، وهو يزداد شيئاً فشيئاً ترابطاً وتفاعلاً. والمجال السياسي العالمي يعني التفكير في العالم وتخيله كوحدة سياسية واحدة. في هذا المجال لم تعد الدولة «وحدة التحليل» ومركز السياسة الوحيد، وهي أيضاً لم تعد مسؤولة مسؤولية كاملة عن تلك الوظائف التقليدية التي اضطلعت بها. ستظل الدولة تدعي نظرياً القيام بالوظائف والمسؤوليات، وتتمسك بمفهوم السيادة، لكنها عملياً أصبحت على أرض الواقع أقل سلطة على أفرادها وأمنها وبيئتها وحتى مصيرها ومستقبلها[10]. وهي لن تقوى مستقبلاً على الثبات في ادعاء الأحقية كما كانت تفعل منذ نشوئها، فها هي تخلت طوعاً عن بعض مظاهر السيادة في أوروبا من أجل الاندماج الاقتصادي والسياسي كي تقوى على البقاء في هذا المجال السياسي العالمي الذي يستمد قوته وحضوره من بروز مؤسسات وقضايا وتحديات عالمية تتطلب جهوداً تفوق الإمكانيات الإقليمية للدول.

لقد أنهت العولمة مقولة إن السياسة محلية أو قومية فقط، لقد أصبحت تأثيراتها أكثر انتشاراً وتدفقاً، كما أنها تنتقل بأقل قدر ممكن من القيود. هذا التدفق السياسي قريب الشبه بالتدفق للمعلومات والبيانات والسلع والمنتجات والأفكار على الصعيد العالمي وعبر الوسائط التكنولوجية والفضائية الحديثة. لقد سمحت هذه الوسائط للسياسة أن تتمدد خارج الدولة وتتجاوز إطارها الجغرافي ونطاقها المحلي، وأن تؤكد نزوعها العالمي، والتحرر نسبياً من قيود الزمان والمكان، مضيفة بذلك المزيد من الحيوية على المجال السياسي العالمي. لقد أصبح الحدث السياسي بحد ذاته عابراً للقارات بحيث يمكن مشاهدته ومتابعته والتفاعل معه بالتفصيل الدقيق لحظة حدوثه في أي مكان من الكرة الأرضية، بحيث لم تعد هناك أزمنة سياسية مختلفة كما كان الأمر في السابق[11].

هذا التوحّد الزماني للفعل والوعي السياسي هو تحول نوعي، وهو يعني أن السياسة تتجه نحو عالم بلا حدود سياسية، عالم يكون «مجاله» الذي يتخطى التقسيم التقليدي تدريجياً، بين ما هو محلي وما هو عالمي، كما هو واقع الأمر على مستوى النظام الاقتصادي العالمي الذي قضى على خصوصية السوق القومية، على الرغم من أن الكيانات السياسية أشد صلابة وأكثر نزوعاً نحو تأكيد خصوصياتها، ولكن حتى هذه الخصوصية أصبحت عرضة بشكل متزايد لمؤثرات العولمة، وأصبحت بالتالي أكثر قابلية للاختراق.

(١٠) Anthony McGrew, «World Order and Political Space,» in: James Anderson, *A Global World* (Oxford: Open University Press, 1995), <http://www.iiss.org>.

(١١) عبد الخالق عبد الله، «عولمة السياسة والعولمة السياسية،» في: أحمد ثابت [وآخرون]، **العولمة وتداعياتها على الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٤٩.

أصابت التداعيات المصاحبة للعولمة مفهوم السياسة بحيث برزت معها رزمة من المفاهيم الجديدة أكدت حضورها بفعل التغيرات الهائلة التي اجتاحت عالم اليوم الذي أصبح أكثر اهتماماً بحقوق الإنسان وحرياته السياسية والمدنية، وأكثر انجذاباً للنموذج الليبرالي بعدما تراجعت أو سقطت النماذج البديلة والمنافسة، وبخاصة النموذج الاشتراكي الذي كان يعلي من شأن قيمة العدالة الاجتماعية. إلا أن الأولوية الآن للحرية وليس للعدالة التي فقدت بريقها ونموذجها، بحيث أصبح من الممكن القول إن أبرز معالم الجدة في النظام العالمي اليوم أنه أكثر ليبرالية وأكثر ديمقراطية من النظام العالمي القديم(١٢).

إلا أن أبرز الانتقادات الموجهة إلى الديمقراطية في ظل العولمة اليوم كونها ديمقراطية خاضعة للسوق، ومن الوهم الاعتقاد أن النظامين متكاملان ومتضافران، فالعديد من مفكري الغرب نفسه يرون أنهما متناقضان ومتنافران كونهما يتكئآن على النزوع الفردي المتقلب والمتمثل بالمستهلك والناخب. فالسوق لا يحتاج إلى حدود بينما تتطلب الديمقراطية ذلك. وثقافة السوق تبدو غير مبالية تجاه الديمقراطية، بل إنها غير ديمقراطية في صميمها بخلاف الدعاوى التي تؤكد ذلك. هذا التناقض بين السوق والديمقراطية لا بد أن يعلي شأن أحدهما على حساب الآخر نتيجة الصراع، ويبدو واضحاً أن اقتصاد السوق أكثر دينامية من الديمقراطية(١٣)، حيث تظهر نخبه الممثلة برجال الأعمال، والتكنوقراط، والمديرين، والمستشارين.. أقوى من نخب الديمقراطية الممثلة بالمثقفين، ومؤسسات المجتمع المدني، والمؤسسات السياسية..

ثالثاً: الثقافة والعولمة والتقانة

إذا كان الباب الاقتصادي والسياسي قد شرِّع أمام العولمة، فإنه من الطبيعي أن يصبح المجال الثقافي بكل أبعاده مجالاً خصباً لتداعياتها. ولعل هذا المجال بالتحديد من أخطر النتائج المترتبة على العولمة لاتصالها بالشخصية الثقافية والهوية والانتماء للشعوب والأمم التي أصبحت مكشوفة أمام مؤثرات وتحديات لم تعد تنفع معها الدفاعات الثقافية التقليدية السابقة للحفاظ على الخصوصيات والهويات المحلية.

كانت الثقافة ولا تزال أحد المجالات المصاحبة للصراع بين الأمم والحضارات. وهي اقتصرت في الماضي على التأثير والتأثر المتبادل عبر التجاور الجغرافي والسفر والتجارة، ومن ثم عبرالحروب التي تفرض في نتيجتها ثقافة الغالب وطرائقه في العيش عبر آلية التقليد والمحاكاة التي أجاد العلامة ابن خلدون تفسيرها، فالمغلوب «مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده».

(١٢) عبد الله، «أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين،» ص ٤٤٩ ـ ٤٨٦.
(١٣) جاك أتالي، «ستدمر الديمقراطية وتنسف الحضارة الكونية،» القبس، ١٩٩٧/٤/٢٦.

لقد كانت العوامل العسكرية والاقتصادية القائمة على استعمال القوة المادية هي الحاسمة في إخضاع الآخرين وفرض شروط المنتصرين عليهم، لكننا نشهد اليوم تحولاً جذرياً في أدوات وتقنيات إدارة الصراع، سببه التطور الذي نشهده في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والرموز والقيم، أي أن ميدان الثقافة انتقل من كونه عاملاً مساعداً ليصبح من أبرز حقول الصراع المعاصرة(١٤). وما الحديث عن صدام الحضارات الذي دشّنه هنتنغتون مصنفاً فيه الإسلام من الحضارات المتحدية إلا دليل على المكانة التي أخذ يتبوأها هذا الرأسمال الرمزي الممثل بالثقافة ـ الحضارة، بوصفها فعل ممانعة ينتج خصوصيته وأتباعه وأدواته، خصوصاً في المناطق التي لم ينجح فيها الاستعمار التقليدي في الحصول على تسليم ثقافي وحضاري كاملين كما في اليابان والوطن العربي والصين والعديد من الدول الإسلامية، وذلك بخلاف ما جرى في معظم أفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، فضلاً عن أمريكا الشمالية التي نجح فيها الاستعمار الأنغلوساكسوني ومن ثم البرتغالي والإسباني والفرنسي، وتمكن من مسخ شخصيتها الحضارية وتوطين لغاته وثقافاته على حساب ثقافات سكان البلاد الأصليين.

ومما لا شك فيه أن الفواصل تتجه نحو التآكل وتصبح تدريجياً أقل حدة، في المجالات والحقول التي تتقدم فيها العولمة، وبخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة، ثم في وقائع الثقافة والقيم. ذلك أن مفاعيل ثورة الاتصالات والضخ الإعلامي المتواصل المرافق لمجتمع المعلومات قد جعل من محاولات الانغلاق والانكفاء الثقافي مجرد ردود فعل سلبية لا تفي بغرض الحفاظ على الهوية في ظل التفاوت الهائل في موازين القوى في العالم بين الشمال والجنوب. فثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، ظهرت وأخذت توطد حضورها بعد ضمور الثقافة المكتوبة أمام هجمة ثقافة الصورة التي استطاعت أن تحطم الحواجز اللغوية بين المجتمعات الإنسانية نتيجة لتطور الثقافة التي ساعدت على انتشار منظومة الاتصال الحديثة خارج البلدان التي أنتجتها، وتشكلت في ضوئها إمبراطوريات إعلامية مهمتها تصدير ثقافة الصورة بالنظام السمعي والبصري.

وما زاد في انتشار هذه الثقافة هو تراجع معدلات القراءة، حيث أصبح التلفزيون والإنترنت منافسين جديين للمؤسسة التربوية التي راحت أيضاً تروِّج هذه الثقافة، ما جعلها منافساً حقيقياً إن لم يكن بديلاً للأسرة والمدرسة في بعض المجالات. ومما يزيد من فعالية هذه الثقافة المعولمة أن التبادل الثقافي الحالي هو تبادل غير متكافئ بين ثقافات متقدمة تمتلك إمكانيات واسعة، وثقافات تقليدية لا تزال أدواتها الموروثة التاريخية هي ذاتها. وبذلك يكون الحاصل هيمنة احتوائية أكثر منها عملية تثاقف أو تبادل ثقافي. بهذا تصبح ثقافة العولمة «فعل اغتصاب ثقافي وعدواني رمزي على سائر الثقافات، إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف ـ المسلح بالتقانة ـ فيهدد سيادة الثقافة

---

(١٤) كريم أبو حلاوة، «الآثار الثقافية للعولمة: حظوظ الخصوصيات الثقافية في بناء عولمة بديلة،» عالم الفكر، السنة ٢٩، العدد ٣ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ٢٠٠١)، ص ١٨١.

في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة»[١٥]. وبالفعل ليست الثورة المعلوماتية والإعلامية وسرعة الاتصالات المذهلة حيادية بحيث تستفيد منها بالتساوي مختلف المجتمعات أو الفئات ضمن المجتمع الواحد بالقدر نفسه في خدمة قضاياها الخاصة. وليس من شك في أن لهذه الثورة حسنات وسيئات وفوائد مهمة لكل من يجيد استعمالها منتجاً أكان أم مستهلكاً، لكنها قبل كل شيء أداة فعالة في خدمة من ينتجها ويملكها ويديرها قبل أي طرف آخر وعلى حسابه. لذلك تهيمن أمريكا اليوم على العالم، وقد بلغت هذه الهيمنة شأواً عظيماً أفقد المجتمعات المتخلفة الكثير من مناعتها واستقلاليتها ومبادئها وقدرتها على التحكم بمصيرها.

تفضي هذه الخلاصة إلى تحديات وجودية أمام الثقافات التي تتعرض لمؤثرات نموذج عالمي يعتمد أحدث ما أنتجه العقل البشري من تقنيات. تتآلف فيها الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الدائمة البث، بحيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب نفسها مكشوفة أمام تدفق الرسائل والمعلومات والمفاهيم والقيم الجديدة التي تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً تقتحم مخيّلة المشاهد بدءاً برموز الفن والرياضة والأزياء والسينما وصولاً إلى الأعمال والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة.

يمثل التحالف بين الثقافة والتقانة ذروة القدرات التي تقدمها العولمة في الحقل الثقافي، فهي تمكنت فعلياً من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من مراكز صناعة وترويج النماذج الثقافية ذات الطابع الغربي والهوية المؤمركة، وألغت بالتالي إمكانيات التثاقف كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية المختلفة عبر آليات التأثر والتأثير والتفاعل المتبادل لصالح الاستباحة الكاملة للفضاء الثقافي الذي يعزز قيم الغالب ويؤدي إلى استتباع المغلوب واكتساح دفاعاته التقليدية، وبالتالي لا تترك أمامه من خيارات خارج حدود الانعزال أو الذوبان سوى هوامش محدودة في مواجهة تكنولوجيا الإخضاع وصناعة العقول وهندسة الإدراك لغرض الغلبة الحضارية وكسر الممانعة الثقافية، ودفعها إلى الانكماش والتحول إلى طقوس وأشكال فولكلورية تسجنها في مشاهد الأسطورة والتراث والتاريخ، وتدفعها إلى الغربة الحضارية والخروج من التاريخ.

أصبحت العولمة الثقافية في عالم اليوم محوراً بحثياً مهماً في العلوم الاجتماعية، فهي كظاهرة تقدم نموذجاً ثقافياً متميزاً ينتشر في جميع أنحاء العالم ويخترق الهويات الثقافية للمجتمعات، ويساهم في إضعاف سلطتها على التحكم في ما يقدم لشعوبها من منتجات وأفكار وسلع فكرية وثقافية، والفضل في ذلك يعود إلى التوظيف المكثف للإعلام ووسائل الاتصال الحديثة التي تتعاظم قدرتها وكفاءاتها باستمرار على اختراق الحواجز القائمة على خطوط التماس الثقافية والسياسية والأيديولوجية. وتبرز في هذا المجال قوة هذا النموذج الثقافي المعولم بكونه لا يعتمد كثيراً على المكتوب، بقدر اعتماده على الأدوات الوظيفية الفاعلة التي يشكل مجال الاتصال

---

(١٥) عبد الإله بلقزيز، «العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟،» المستقبل العربي، السنة ٢٠، العدد ٢٢٩ (آذار/مارس ١٩٩٨)، ص ٩٨.

السمعي البصري مرتكزها الاساسي من خلال الاستعمال الكثيف لتقنيات الصوت والصورة والرموز والإيحاءات.

لقد حولت العولمة الأيديولوجيا إلى فيديولوجيا (Vedeologie) قائمة على أشرطة سمعية بصرية. فالفيديولوجيا أكثر ضبابية وأقل وثوقية من الأيديولوجيات السياسية التقليدية، لكنها مع هذا تنجح في زرع القيم الجديدة التي يحتاج إليها ازدهار الأسواق العالمية. إنها أيديولوجيا تفرض على الشعوب اختياراً مستحيلاً، إما التقليد الأعمى للغرب الذي يقطعها عن ثقافتها الخاصة، أو ثورة التشبث بالهوية التي تفصل هذه الشعوب عن الحداثة[١٦]. لقد غدت الشركات المتنافسة على السوق لا تبيع المنتجات بل الرموز، بحيث لم تعد المنافسة قائمة على أساس نوعية البضاعة ومتانتها وجمالها وجدتها، بل أضحت المسألة في ما يتعلق بالحرب التجارية على مستوى الكرة الأرضية مرتبطة بالصورة والانتماء الرمزي. لقد أصبح الشباب في العالم الثالث يقتنون الأحذية الأمريكية ويرتادون مطاعم ماكدونالد بغض النظر عن السعر، فهذا يمنحهم الشعور بالانتماء إلى الغرب، وهم بهذا يعبرون أمام الأقرباء والغرباء عن اندماجهم وهمياً ضمن جماعة أو فئة أرقى من فئات مجتمعاتهم. وهكذا يصبح اقتناء البضاعة انتماء وهمياً لهويات رمزية (Symbolic Identity) تتفوق على القيمة بحد ذاتها، وهذا ما يفسر إنفاق المبالغ الخيالية على الإعلان الذي يهدف ليس فقط إلى التنافس على السوق، بل إلى «التلاعب بالرموز وتوظيف الأوهام والخيال والإغراء بالاستهلاك بما يمحو التمييز بين الصورة والواقع» أيضاً.

ونظراً إلى الأهمية التي تتبوأها ثقافة الصورة والبث المتلفز الذي أضعف العمل بنظام المخاطبة الثقافية التقليدية عبر الكتب والصحف والمجلات، وصولاً إلى المدارس والجامعات، فإن المشروع الثقافي الغربي قد أصبح في عهدة الإمبراطورية السمعية ـ البصرية بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للمتلقي في قالب مشوق يجذب الانتباه عبر «**تكنولوجيا الإثارة والتشويق**»، ويقارب عتبة المتعة التي يبلغ معها خطابه الأيديولوجي أهدافه الاستهلاكية[١٧]، ويسهم بالتالي في وأد حاسة النقد للمتلقي الذي يجد نفسه في نهاية المطاف قابلاً لتمرير وتقبل جميع القيم والمواقف السلوكية دون اعتراض عقلي أو ممانعة نفسية.

لقد بات التلفزيون وإعلام الفضائيات والإنفوميديا عموماً بمثابة المؤسسة الثقافية الأفعل في عالم اليوم، وتراجعت أمامهما مراكز البحث والجامعات ودور النشر والصحف وكل الترسانة الثقافية الهجومية التقليدية، التي عشنا في الوطن العربي منذ أكثر من قرن تحت رحمة ضرباتها. وهكذا يسلم الغرب ـ طائعاً «مشروعه الثقافي إلى الإمبراطوريات السمعية البصرية لتتحول بذلك المؤسسة الأولى بامتياز لتحقيق الهيمنة الثقافية. الصورة والتواصل الشبكي اليوم يقدم المادة الثقافية المرشحة لأن

---

(١٦) محمد بوبكري، **الديمقراطية في زمن العولمة** (بيروت؛ الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠١)، ص ١٢٣.

(١٧) عبد الإله بلقزيز، **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية** (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ١٢١.

تصبح الأكثر شعبية واستهلاكاً، والأقدر على الفتك بنظام «المناعة الثقافية الطبيعية» لدى مجتمعاتنا، وهي اليوم أصبحت تقوم مقام الكلمة في الخطاب التقليدي، مع فارق الفعالية التي تمثلها القدرة الخارقة التي تتمتع بها الصورة والشبكة على صعيد تعميم مضمونها وترسيخه لدى المتلقين، متعلمين كانوا أو غير متعلمين، الأمر الذي لم تستطعه الكلمة حتى في عز نفوذها الجماهيري»[١٨]. وبسبب كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم ونظام إنتاج الرموز في المجتمع العربي، فإن مؤسسات الاجتماع والثقافة التقليدية، وهما الأسرة والمدرسة، لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية.

وقد ترتب على هذا الانتشار للعولمة الثقافية تغيير الكثير من القيم والعادات السائدة في المجتمعات المحلية، ونشأت ظاهرة جديدة تتمثل بالنزوع المتزايد إلى التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره، وبخاصة على مستوى الاستهلاك واللباس والرغبات والأذواق وتكوين الاتجاهات الفنية التي طالت منظومة القيم وترتيبها وأولوياتها.

وهذا ما رتب استحقاقات إضافية تمس الأمن الثقافي ومكونات الهوية، ولا تستطيع المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية مواجهتها ما لم تتخل عن نظم عملها العنيفة وتتحرر من الذهنية الرقابية على الإنتاج الرمزي لأنها لم تعد مجدية من جهة، ولأنها عاجزة عن إشباع حاجات الناس الثقافية والجمالية المتزايدة والقادرة على المنافسة والتميز. لقد أصبح الإعلام صناعة ثقيلة تتطلب الكثير من الجهد والمال والمصداقية، لكي يتمكن من المنافسة في عالم مفتوح على خيارات لا تنتهي من البرامج وقنوات البث المفتوحة.

أصبح الإعلام الحديث أكثر ثراء وتعقيداً، وهو على الرغم من أهميته السياسية والاقتصادية والثقافية، ما زال من الناحية التنظيرية تائهاً بين علوم الإنسانيات ونظريات المعلومات والاتصالات. وعلى ما يبدو فإن معظم فروع الثقافة، لغة وتربية وإعلاماً وإبداعاً، محكوم عليها بأن تحمل في جوفها تناقضاً جوهرياً من نوع ما. فإذا كانت التربية محكومة في تنازعها بين الوفاء بمطالب استقرار مجتمعها ومطالب تغييره معاً، فإن الإعلام محكوم أيضاً في حيرته بين رسالة الإعلام وهوى الإعلان، وبين مراعاة مصالح الحكام والحرص على مصلحة المحكومين، وما بين غايات التنمية الاجتماعية ومطامع القوى الاقتصادية التي تعطي الأولوية للإعلام الترفيهي لا التنموي[١٩]. المشكلة الأعمق هي قابلية الإعلام والاتصال الشديدة للاحتكار وهو ما يظهر بوضوح في الخريطة الإعلامية العالمية، فهناك ٤ وكالات أنباء عالمية معروفة باسم الأربع الكبار، تحتكر ٨٠ بالمئة من فيض المعلومات. وهناك ١٠ مجموعات إعلانية تتحكم في ٨٠ بالمئة من إجمالي الإنفاق الإعلاني في

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٩) نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عالم المعرفة؛ ٢٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ٣٤٥.

الولايات المتحدة والذي يصل إلى ٢٥٠ مليار دولار سنوياً، و٤ مجموعات إعلام رئيسية تتحكم في ٩٠ بالمئة من الصحف البريطانية، بل إن الأمر طال شبكة الإنترنت، حيث يستولي مئة موقع على ٨٠ بالمئة من إجمالي الزوار، بينما تتنافس ملايين المواقع على الخمس الباقي. ولا جدال في أن أخطر أنواع الاحتكار هو ذلك الخاص باحتكار المحتوى الإعلامي، والمحتوى أهم مقومات صناعة الثقافة، ومن يسيطر عليه يقبض على زمام اللعبة الإعلامية بلا منازع.

وكالعادة لا بد من أن يجر الاحتكار وراءه توأمه الاقتصادي، وهو الاندماج الرأسمالي. فمع ظهور الإنترنت أدركت القوى الرأسمالية المغزى الاقتصادي للمعلومات، فاندفعت بصورة غير مسبوقة في موجة الاندماج وتركيز رأس المال، وهدفت من وراء ثنائية الاحتكار والاندماج إلى إحكام السيطرة الكاملة عالمياً على صناعة المعلومات بعناصرها الثلاثة: محتوى المعلومات، ومعالجة المعلومات، وتوزيع المعلومات. ويشهد العالم اليوم عمليات اندماج ضخمة بين شركات متنوعة تطال مختلف مجالات الاتصال والإعلام. وهذا الأمر ينذر بنهاية حرية المعلومات ويخلق «داروينية إعلامية» بكل معنى الكلمة، البقاء فيها للأقوى مالياً وتنظيمياً، لا إبداعياً وأخلاقياً. لقد خرت المعلومات صريعة الاحتكار من قبل القلة التي لا تدخر جهداً في سبيل إحكام سيطرتها على سوق الإعلام والاتصال، ومصير مشاهديه ومنتجيه ومبدعيه»[٢٠]. إنه الاحتكار الإعلامي البشع القادم من عالم الاقتصاد الذي لا يحكمه سوى معيار الربح والخسارة، والذي يفتح الباب واسعاً أمام إمبريالية إعلامية أو ثقافية تسلب الضعفاء حق إنتاج رسالتهم الإعلامية، فلا يجدون أمامهم سوى استيرادها، ولا حل أمامهم لتحويل صناعتهم الإعلامية ومنافسة غيرهم إلا أن يسود الإعلان على الإعلام، وهكذا تنجح الشركات الكبرى في تصدير فلسفتها وفي توجيه العمل الإعلامي وأساليب أدائه.

علاقة الإعلام بالثقافة علاقة بنيوية، وكثيراً ما يتداخلان. فالإعلام هو الجانب التطبيقي المباشر للفكر الثقافي السائد أو المعتمد، وقد دشنت مدرسة فرانكفورت قضايا الإعلام الجماهيري ضمن التنظير الثقافي الحديث بهدف الخروج بمجموعات نظرية تأخذ في اعتبارها الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية لنظم الإعلام الحديث. وحينها رأى تيودور أدرنو وماكس هوركهيمر، مؤسسا مدرسة فرانكفورت، أن مؤسسة الإعلام الحديث ما هي إلا أداة للسيطرة الاجتماعية وإعادة إنتاج المجتمع بأنماطه السائدة[٢١]، وهو ما دفع هبرماس إلى اتهام التلفزيون بإفساد ساحة الرأي العام، الأمر الذي يستوجب خلق ساحة جديدة يمارس فيها الرأي العام فعاليته بشكل أكثر شفافية وتواصلاً، وذلك من خلال تكنولوجيا المعلومات[٢٢]، وهو ما يتفق مع رأي كارل بوبر الذي خلص إلى اعتبار الإعلام الحديث مضراً بالديمقراطية، ولا يعمل على نشرها وتعميقها. وقد تبلورت في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٦، و Ruud Lubbers, «New Media,» <http://www.globalize.org/puplications/new media>.

(٢١) Ellis Cashmore and Chris Rojek, eds., *Dictionary of Cultural Theorists*, foreword by Douglas Kellner (London; New York: Arnold, 1999), p. 15.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦، و <http://www.ifpa.com>.

هذا السياق نظرية «الإمبريالية الإعلامية» التي أسسها هربرت شيللر[٢٣]، والتي يقصد بها استخدام قوة الميديا من أجل فرض القيم والعادات والنزعات الاستهلاكية كثقافة وافدة على حساب الثقافة المحلية، والتي يلعب فيها تضليل عقول البشر (Manipulation) دور أداة القهر التي تسعى النخبة من خلالها إلى «تطويع الجماهير لأهدافها الخاصة».

رابعاً: العولمة والهيمنة وتفكيك الهويات

وفي الواقع عندما تلحق الثقافة بالعولمة تصبح هويتها أكثر تحديداً، وخصائصها أكثر وضوحاً، فالثقافة قيم وأنماط سلوك وعادات ومفاهيم وأخلاق، إنها مجموع العناصر التي لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، فيها تتميز المجتمعات وتختلف بعضها عن بعض، بل تشعر بالاعتزاز والتمايز بالهوية والانتماء. ولأن العولمة كدينامية ومسار تقود بالمحصلة إلى تجاوز الخصوصية وتعميم القيم والثقافة الغربية عبر الضخ المتزايد والتدفق اللامحدود لمضامينها وأدواتها في العالم كله، فإنه من اللازم أن يترافق معها منطق نموذجها الثقافي.

لا شك في أن العولمة ستعني في هذا السياق التغريب، والمزيد من العولمة سيعني المزيد من التغريب وبالتالي الأمركة باعتبارها النموذج الأكثر سطوة وانتشاراً. لكن الأمر على أرض الواقع ليس بهذه السهولة، مما يطرح السؤال التالي: هل يؤدي الانفتاح المتبادل للفضاءات الاقتصادية والثقافية والإعلامية إلى هيمنة النموذج الغربي أم يقود بالعكس إلى تطوير خطاب الخصوصية الثقافية وتعميق التعددية الحضارية والسياسية؟!

في الواقع كانت العلاقة بين الثقافات محور دراسات ونقاشات في العالم لفترات طويلة، صاغت بنتيجتها الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الثقافي مفاهيم ثرية، منها مفهوم التثاقف الذي شاع استعماله بين العلماء، ومفهوم الاستلاب الذي سبقه والذي ارتبط بتحليل الآثار السلبية العميقة للاستعمار، وعلى هامش هذين المفهومين كتب عن الهيمنة الثقافية والإمبريالية الثقافية والغزو الثقافي، وكتب أكثر عن مفهوم الهوية والانتماء والأمة والخصوصية والنسبية الثقافية. فهل تكفي هذه العدة المفهومية المتداولة لتحليل الآثار التي ستتركها العولمة أم أن الواقع تجاوزها، ولا بد من عتاد ثقافي ومفهومي يمكنه أن يتواصل مع هذه الظاهرة استيعاباً وتحليلاً ونقداً؟

الهيمنة ليست ثمرة للعولمة فقط، لكنها أحد أركانها[٢٤]، فالعولمة ليست نموذجاً عالمياً للحياة نشأ كمحصلة تفاعل طبيعي بين الثقافات، لكنه نظام جديد من العلاقات بين الثقافات نشأ في سياق

---

(٢٣) انظر: هربرت شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة؛ ٢٤٣، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩).

(٢٤) مفهوم الهيمنة (Hegemony) من المفاهيم المتداولة سوسيولوجياً في علم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع المعرفة والثقافة وأيضاً في حقول الأنثروبولوجية، ومن أبرز العلماء الذين ساهموا في إغنائه المفكر الإبطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) كذلك المفكر الفرنسي لويس ألتوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠).

صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. إنه يعكس إذاً هذه الهيمنة في بنيته العميقة ويكرس الموقع المتميز للولايات المتحدة فيها، بقدر ما يعكس المشاركة الرئيسية للرأسمالية الأمريكية في ثورة المعلومات. وتلعب هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية وتبدلات جيوستراتيجية، دوراً أساسياً في دمج الأبعاد والدوائر الثقافية المختلفة، وبالتالي إنشاء فضاء ثقافي مشترك، قائم فوق الثقافات القومية، يسمح لمنتجات الثقافة العالمية الجديدة، باعتبارها سلعة، أن تروج وتنافس منتجات الثقافات الأخرى إلى حد كبير. لذلك فالعولمة تعني بالضرورة التغريب، باعتباره مالكاً للرأسمال الأقوى في الإنتاج الثقافي المادي والمعنوي الذي يملأ بشكل مطرد الفضاء العالمي الجديد الذي أنشأته ثورة المعلومات. والذين يتحدثون عن التغريب اليوم يقصدون ما يمكن أن يؤدي إليه الانتشار الواسع لمنتجات الثقافة الغربية من آثار مخربة في الهويات الثقافية للشعوب والجماعات البشرية المختلفة. ومع أنه لا تنبغي المبالغة في هذا الأمر، فالعولمة ليست هي المنشئة لسيطرة ثقافة على ثقافة، بقدر ما هي منشئة لنمط جديد من العلاقات يتميز بعناصر وآليات واستراتيجيات من نوع مختلف يمكنها أن تؤدي إلى الهيمنة.

وهنا تكمن المخاطر التي تهدد الهوية الثقافية لأية جماعة مستقلة، فإذا فقدت هذه الجماعة تميزها الثقافي فقدت هويتها الخاصة التي تميزها، واندمجت مع غيرها من خلال المحاكاة أو التمثل أو الخضوع. ولا يبقى لها بالتالي سوى ملامح فولكلورية أو تاريخية جامدة. وهذا ما يعتبره برهان غليون القانون الأول في الاجتماع الثقافي، والذي يفسر استمرار الثقافات الخاصة والتمسك بالخصوصيات والصراع الفعلي الواعي وغير الواعي للحفاظ على هذه الخصوصيات. أما القانون الثاني فيقوم على أساس نفي إمكانية وجود ثقافة مستقلة كلياً عن الثقافات الأخرى. فهناك دائماً حقل تفاعل توجد فيه الثقافات بالضرورة، وهو يحدد درجات الهيمنة والخضوع المتباينة والمتفاوتة، والتي قد تكون كاملة وساحقة أو سطحية ونسبية، بحسب عمق وغنى هذه الثقافات وميادين الإبداع والنشاط الذي تتميز به. أما القانون الثالث فيتمثل بأن الثقافة المسيطرة لا تحتل موقعها المتفوق بسبب تفوق منظومات قيمها الأخلاقية أو الدينية أو الفنية، بل لأن الثقافات المسيطرة، ولمجرد سيطرتها، تحظى باستثمارات بشرية ومادية أكبر، وتشهد بالضرورة ازدهاراً ونمواً يجعلانها محور جذب للنخب المؤهلة في كل مكان بحيث تصبح موضع ثقة باعتبارها منبعاً للمعارف والقيم والإبداعات الضرورية، وتزداد بالتالي مردودية العمل من داخلها.

إن الهيمنة بقدر ما تزيد من قوة ثقافة ما تضعف الثقافات الأخرى وتجعلها باهتة ضعيفة المردود، وهذا ما يفسر موت ثقافات وتحجر ثقافات أخرى، وكذلك تطور انتشار ثقافات ثالثة إلى مستوى العالمية، متى احتلت مركزاً في ثقافة الحضارة السائدة، واغتنت بجميع المفاهيم والأذواق والمعارف المبدعة التي تنشئها القوى الحضارية. أما القانون الرابع فيرتكز على اتساقها الداخلي وقدراتها الإبداعية. فبإمكان هذه الثقافات بلورة استراتيجيات فعالة للحد من هذه السيطرة أو الالتفاف عليها أو التعامل معها بطريقة تسمح لها بالاستمرار في البقاء والصراع. فالثقافات

منظومات شديدة التركيب، وقادرة على التوليف والترقيع أيضاً، مستفيدة من الثقافة المسيطرة في تطوير ميادين نشاط ووظائف جديدة تفتقر إليها[٢٥]، لكن في حال غياب استراتيجية فعالة للمقاومة، من الممكن أن تنشأ دينامية تفكك الهويات في الثقافات التابعة، وهو ما يقود إلى خلخلة نظام القيم الجامع للمشتركات الثقافية التي يتأسس عليها التضامن الهوياتي للجماعات.

في الخلاصة فإن الهيمنة الثقافية هي عملية تاريخية تخضع للصراعات وللتوازنات المتغيرة، ومن الصعب أن تكون حاسمة وثابتة ونهائية. فالاحتفاظ بالاعتقادات والعادات مكبوتة أو سرية، والتوليف الدائم بين منظومات القيم والأفكار، والقدرة على تعايش المنظومات المنتمية إلى ثقافات وأجيال متباينة، والتقنيع والتورية، كلها آليات يصعب التحكم بها. وهي التي تسيِّر عالم الثقافة وحقوله المتشعبة والمتداخلة. إن سيطرة ثقافة على أخرى لا يمكن أن تكون مطلقة وكاملة، ولا يمكن أن تمنع المجتمعات الخاضعة من الاحتفاظ بجزء من تراثها، ومن الاتكاء عليه في هذه اللحظة أو تلك لمواجهة الثقافة المسيطرة.

فمن المعارضة والممانعة تنشأ إرادة التحرر لدى المجتمعات وتولد الثقافات المهزومة من جديد ويعاد تشكيلها على أسس جديدة. ولذلك يمكن أن نضيف قانوناً خامساً يتمثل بأنه من الصعب أن تستمر ثقافة ما بالسيطرة والهيمنة و«الانفراد بالمجد»، فإحدى أهم خصائص الثقافة أنها متغيرة ومتحولة، إما بفعل متغيرات داخلية بنيوية، أو بفعل ضغوط خارجية تحدث تفاعلات داخل بنية الثقافة ذاتها. وهي عملية أيضاً قد تطول أو تقصر تبعاً لفعالية ما تحدثه من تراكمات تاريخية تدفع باتجاه التغيير أو تعيقه، لكنها في كل الحالات لا تستطيع أن تمنعه كلياً. وهذه هي إشكالية كل ثقافة مهيمنة أو مسيطرة، فهي تسعى إلى إدامة هذه السيطرة، هي في مسعاها هذا تصطدم بممانعة ومقاومة الثقافات الأخرى، ويحدث في عملية الاصطدام هذه تأثر وتأثير يفعل فعله شيئاً فشيئاً داخلها، ويؤدي تراكم هذه العملية إلى إحداث التغير مع الزمن.

عندما تبلغ الهيمنة الثقافية درجة متقدمة وتتفاقم التبعية الثقافية، يصبح معيار التقييم والمفاضلة بين الثقافات الخاضعة محصوراً في تقليد «النموذج» المتفوق، وتعيش الثقافة المغلوبة «أزمة هوية» وتعيش حالة الاستلاب والاغتراب، وقد أشار العلامة ابن خلدون في مقدمته إلى ما يشبه هذه الحال في ملاحظة ثاقبة رغم اختلاف الظروف التاريخية حين قال: «إن المغلوب مُولَع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزِيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده... لذلك ترى المغلوب يتشّبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه... بل وفي سائر أحواله.. حتى يستشعر من ذلك الناظرُ بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله»[٢٦].

(٢٥) برهان غليون وسمير أمين، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(٢٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار البيان، ١٩٧٩)، الفصل الثالث والعشرون، ص ١٤٧.

والواقع أن تجارب التاريخ أثبتت أن الكثير من المجتمعات تعرضت للغزو والاحتلال، وأصبحت خاضعة لهيمنة ثقافية تامة وأحياناً إلى ما يشبه التطهير الثقافي ولغطرسة الثقافة الغازية وازدرائها لكل ما يختلف منها، لكنها في الحالات كانت دائماً تقاوم من طريق آليات دفاعية أهمها: الانطواء والعزلة عن العالم الخارجي، وإذكاء مظاهر الكراهية تجاه الثقافة المعتدية والتي تتناسب طرداً مع درجات فقدان سلطتها وهيبتها، ومعاناتها صنوف الظلم والإذلال، كما قد تعبر عن نفسها من خلال التمسك الشديد بالقيم الأصيلة التي تشدها إلى الأرض والتاريخ والذاكرة الجماعية، وتالياً تدفعها إلى الاعتصام بالثقافة الوطنية أو التاريخية كملاذٍ تبحث فيه عن «مخلص» كتعويض ارتكاسي يوفر العزاء والطمأنينة، أملاً بإحياء الشعور بالتفوق، وحنيناً إلى استعادة الإحساس بالعزة والكرامة من جديد(٢٧).

إذا كانت العولمة الثقافية لا تأبه بالحدود الثقافية وتدعو إلى تجاوز الخصوصية للمجتمعات البشرية، فإنها بهذا تطال الدين بوصفه الرحم الذي انبثقت منه أنظمة أخلاقية واجتماعية، فضلاً عن تيارات فلسفية وتربوية وفكرية تشكل أحد أهم المصادر البانية للهوية الثقافية.

تلك هي بعض معالم «أزمة الهوية» والهيمنة الثقافية التي نعيشها، وعاشتها المجتمعات التي مرت في حال من «الوعي الشقي»، فهي لا تستسلم أو تستكين تجاه الاستلاب الثقافي، ولا تتوقف عن المحاولة الدائمة لإعادة التوازن إلى المنظومة الثقافية المختَلّة؛ بعضها يعيش فكرة العودة الرومانسية إلى عصر ذهبي مفترض، ولو بصورة طوباوية، لكنها عملياً لن تستطيع ذلك، لأن أقصى ما يمكن أن تحققه هو مشروع جديد، تستلهم فيه من الماضي الثقافي عناصر الاستمرارية والمشروعية، وتستوعب فيه من الحاضر الحقائق والإنجازات الكبرى للعصر والمرحلة الجديدة.

السؤال الذي يطرح نفسه اليوم: هل نقف على تخوم ثقافة معولمة تتجه نحو تعميم نموذجها باتجاه إمبريالية ثقافية مهيمنة أم أن الثقافات الوطنية والقومية لا تزال محتفظة بديناميتها ومستمرة في الممانعة والمقاومة؟

لا شك في أننا اليوم نعيش في قلب صراع يشق الطريق نحو نشوء ثقافة معولمة وإدماجية يهيمن عليها النموذج الليبرالي الغربي الذي يشكل القاعدة المشتركة لموارد النخبة الدولية الأكثر دينامية في عالم اليوم، وهو يمتلك استثمارات ثقافية هائلة تنتشر من خلالها القيم والسلوكيات وأنماط التفكير المعولمة، لكنها في الوقت نفسه، وربما من حيث لا تقصد، تستفز الثقافات الوطنية والقومية وتطلق موجات من الممانعة والمعارضة، وتفتح باب الاستنهاض للتقاليد المناطقية والمحلية والمذهبية والأقوامية في مجتمعات تشعر بخطر تفتت وانحلال هوياتها وخصوصياتها الثقافية، وهي بهذا تشكل معامل التغذية الرئيسية للأصوليات الدينية الصاعدة في عالم اليوم.

---

(٢٧) عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٤٤.

تفترض هذه القراءة تجاذباً يزداد حدة بين اتجاه يدفع نحو الاندماج والالتحاق بوعي أو بدون وعي بمسار يجسده براديغم العولمة ونموذجها الليبرالي الجديد، وآخر يدفع نحو الرفض والاحتجاج والممانعة، بوعي أو بدون وعي، ما يؤدي إلى توليد ثقافة مضادة لثقافة العولمة تتحصن بالخصوصية والهوية. لكن مشكلتها أيضاً كنقيضها متمركزة على الذات، تنتج بنية متعاكسة ومقلوبة تسعى إلى تخفيض وتهميش ما عداها. وهو ما تمثله التيارات الأصولية الدينية ذات الطابع الشمولي في العالم الإسلامي بشكل صريح. هذه العولمة الثقافية المضادة ليست إلا صورة معاكسة، ولكن مشوهة عن ثقافة العولمة المسيطرة والمهيمنة.

والخروج من هذا التجاذب يفترض تجاوز نزعات التقوقع والانكفاء والخوف المبالغ فيه على الهوية الثقافية، والتي تمثل في حقيقتها ستاراً يحجب الخشية من الأفكار النقدية العالمية التي من شأنها زعزعة مواقع النخب السياسية والثقافية المهيمنة محلياً والمستفيدة من تحجر البنى التقليدية ورفضها لكل أشكال التحديث. ولا يمكن في الحقيقة المحافظة على الأمن الثقافي ومكونات الهوية من خلال مؤسسات تربوية وإعلامية تعتمد نظم عمل وإدارة وتقنيات بالية لم تتحرر بعد من ذهنية التحريم والمنع والرقابة والوصاية على الإنتاج الرمزي والإبداعي والبحثي والنقدي.

وما لم يتم ذلك ستبقى جميع المحاولات قاصرة عن خوض غمار مواجهة ناجحة تؤدي إلى إشباع حاجات الناس الثقافية المتزايدة والتي تتعرض لإغراءات السوق الثقافي العالمي، وهذه مهمة لا تقتصر على مؤسسات الدولة الرسمية فقط، بل تطال المثقفين والمهتمين بالشأن العام ومنظمات المجتمع المدني بكافة مستوياتها.

ومن البديهي في نظرنا أن آثار العولمة الثقافية لا يمكن مواجهتها في الحقل الثقافي فقط، نظراً إلى ما يربطها ببقية الحقول، وبخاصة السياسية والاقتصادية من علاقات تجعل من السذاجة التفكير بعيداً من الترابطات العلائقية التي تجعل من هذه الحقول في حالة تساند وظيفي وبنيوي. لذلك يبدو من الضروري تفكيك خطاب الخصوصية الثقافية المغلقة الذي يتعامل مع ظاهرة العولمة باعتبارها تحدياً ثقافوياً أحادي البعد، ما يؤدي إلى العجز عن إدراك التحولات التي يشهدها العالم. وما يحتاج إلى التعرية أن هذا الخطاب يلتقي بالعمق مع خطاب ثقافة العولمة المؤمركة، فكلاهما يقدم رؤية خلاصية للعالم، متمركزة حول الذات، قابلة للتصدير والتعميم، فكما قسّم الخطاب الأصولي الإسلامي العالم إلى دار حرب ودار سلام، كفر وإيمان، حق وباطل، قسم الخطاب المعولم بطبعته الأمريكية الجديدة العالم إلى محور الخير ومحور الشر، وكلاهما يقدم ديباجته القائمة على أشكال التمركز على الذات وادعاء المشروعية التي تلغي أو تقصي الآخر ولا تعترف به إلا كعدو أو كنقيض.

كلتا الثقافتين تدّعي امتلاك الحل الوحيد عبر سلطان العقيدة التي تتجاوز الناس بوصفها تنطوي على مشروعية ليست رهناً باختيارهم، لأنها تنتمي إلى مرجعيات فوق بشرية في حالة الثقافة

الأصولية، وبالمثل فإن سلطان المال وسلطة السوق قد أصبحت، ومنذ فترة ليست بالوجيزة، ما فوق وطنية، وليست رهناً بانتخابات أو تفويض، وغير قابلة للمساءلة من أحد.

وفي الحالتين يتم اختزال الكيان الإنساني إلى أحد أبعاده بما يفقر التكامل الوجودي للإنسان، وينتج نماذج قابلة للانقياد والتسليم بمعنى التكيف السلبي بأقل الخسائر الممكنة ظاهرياً.

في ثقافة العولمة يختزل الإنسان في بعده الاقتصادي الباحث عن إشباع حاجات الجسد من المتعة واللذة والترفيه، فتنحصر قيمته بما يستهلك، بينما يقوم الإعلان بوصفه «صناعة الموافقة وبيع الأحلام» بتعطيل الميل العقلاني والحسّ النقدي، فتنشأ هويات جديدة مقطوعة الصلة بواقعها وتاريخها ومرجعياتها الثقافية، وتتمركز حول الذات. وتتحوّل الجماعة إلى قطيع استهلاكي يبتكر نجومه وقيمه المتصلة بالنجاح والربح باعتبارهما البوابتين الرمزيتين لامتلاك روح العصر والانتماء إليه. في المقابل يختزل الإنسان في ثقافة ردة الفعل الأصولية في بعده المثالي والروحي، حيث يذوب في الجماعة المرجعية التي هي موطن الفضائل والمثل. التكفير المتبادل هو نتاج الأسطرة المتبادلة، كل منهما يلقي الأبلسة على الآخر، فإذا بنا إزاء الضلال والفساد والانحطاط إلى مستوى اللذائذ كتهمة موجهة إلى ثقافة اقتصاد السوق، وإزاء الظلامية والتحجر والعنف والإرهاب كتهمة موجهة إلى الثقافة الأصولية. والحال أن الحرب المفتوحة هي الحالة الوحيدة القائمة بينهما. وهنا يلعب التنكر المتبادل دوره كاملاً كآلية مطلوبة من كل منهما لتبرير حربها على الأخرى. التنكر يشرعن العنف الموجه إلى الطرف الآخر، حيث يتحول إلى حالة دفاع عن الذات[٢٨]. ليس غريباً إذاً قيام كل طرف بتغذية عنف الطرف الآخر في معركة الأحقية الوحيدة.

هذا ما أجاد التعبير عنه داريوش شايغان في **النفس المبتورة** حيث الخيار المطروح على الإنسان هو التمزق، وبتر كيانه إلى أحد بعديه الرئيسيين: إما بعد الحاجة والرغبات وإما بعد المثاليات. النفس المبتورة هي حالة مأزقية لا تملك ضمانة الاستمرار لأنها تفتقد التكامل الوجودي. لذلك هي تلجأ إلى «التصفيح» وهو في الغالب عملية لاواعية يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق. يمكن للتصفيح أن يجري بطريقتين متعاكستين، لكن نتائجهما تبدو واحدة نسبياً، ففيه يمكن تصفيح خطاب جديد (حديث) فوق مضمون قديم، أو على العكس، خطاب قديم (سلفي) فوق مضمون جديد. في الحالة الأولى سنحصل على التفرنج أو التغربن، وفي الحالة الثانية سنحصل على التأسلم[٢٩]. تبدو هاتان العمليتان كأنهما متناقضتان، لكنهما متقاربتان، فهما تؤولان معاً إلى الظاهرة نفسها: التمزق والاختلال، لماذا؟ لأن «المضمون» الذي نلصق فوقه الخطاب الجديد أو القديم، ليس قديماً ولا جديداً. إنه «مضمون» خلاسي، أي

(٢٨) مصطفى حجازي، **حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢٩) داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

مزيج من الاثنين وحقل انشطار وتشويش. وفي الحالتين ستكون أمامنا نظرة مبتورة، ملتوية، ذات رؤية متقلبة وطائشة، كما لو أنها تخضع لتأثير مرآة مشوهة. ويصبح بالتالي لا أهمية للتصفيح المتحقق، أكان علمانياً أم دينياً، فالنتيجة ستكون بين الاثنين، ولكنه لن يكون مطابقاً للواقع.

خامساً: الخروج من الثنائيات

تقود عولمة الاقتصاد قافلة العولمة حالياً جارَّة وراءها الثقافة. لقد نجح الاقتصاد متضامناً مع السياسة في التهوين من قدر الثقافة وفي النيل من تعاليها. وطالما أن الثقافة هي نواة الهوية ستبقى خط الدفاع الأخير في مواجهة العولمة لسبب بسيط مؤداه أن الثقافة ظاهرة اجتماعية لا بد لها كي تؤتي ثمارها أن تختمر وتنصهر وتتفاعل وتترسخ. أين هذا كله في سرعة تغير السياسات وتسارع حركة الاقتصاد[٣٠]؟ وطالما الأمر كذلك، فأي تهديد تتعرض له الثقافة يستتبع تهديداً للهوية في صميم وجودها. وبمقدار حيوية الثقافة وقدرتها على التجدد والتفاعل تكون الهوية الوطنية أكثر مناعة وغنى وقوة. وعلى العكس فبمقدار جمودها وتكلسها تصبح أكثر قابلية للاختراق، فقيرة المناعة وضعيفة الحصانة، وتتعرض بالتالي لخطر التفكك إلى ولاءات وانتماءات أولية (قبلية وعائلية أو طائفية ومذهبية وعرقية) أو تتعرض للذوبان أو التذويب في كيانات ثقافية أكبر أو أكثر دينامية، تستوعبها وتدمجها، أو تستتبعها وتطمس خصوصيتها.

والأدوات المستخدمة في التبادل الثقافي على المستوى العالمي تعلن بشكل صريح عن «موت الأيديولوجيا» وانتصار التكنولوجيا، وهذا بلا شك إعلان خادع، إذ لا توجد تكنولوجيا محايدة ومتحررة من القيم. وإذا كان المهاتما غاندي قد حذرنا مع بداية القرن من تلك الخطايا التي ارتكبتها حضارة العصر: سياسة بلا مبادئ، وتجارة بلا أخلاق، وثروة بلا عمل، وتعليم بلا تربية، وعلم بلا صغارنا، وعبادة بلا تضحية، فها نحن نطأ الألفية الثالثة وخمس بالغينا من الأميين، ونصف صغارنا محرومون من المدارس، وأربعة أخماس عمالتنا مهددة بالبطالة. ومع ذلك تستمر الوعود «المؤدلجة» مع العولمة والتي لا هدف منها إلا أن يتحمل البؤساء والضعفاء مزيداً من البؤس والقهر انتصاراً لغد ذهبي قادم لا محالة ما إن تستتبّ سلطة قوانين السوق[٣١]. إنها الأيديولوجيا ترتدي ثوب التكنولوجيا، وتقدم ديباجة جديدة أكثر تضليلاً للوعي، وأكثر تزييفاً له. إنها عملية «تصفيح» بقشرة مغرية، فيها من الإغواء ما يعمي البصيرة عن حقيقة المضمون بدعوى الحداثة والعلم التي تخفي إمبريالية ثقافية تعبر عن نهم السيطرة والهيمنة واحتكار السوق.

كيف نخرج من هذه الدوامة دون أن نخسر ذاتنا فلا تذوب أو تستتبع أو تنغلق فتتحجر وتقبع في قلب التاريخ وتخسر المستقبل؟

---

(٣٠) علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، ص ٤٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

إن موقف رفض الهيمنة والكشف عن آليات التبعية وتشديد الصراع ضدها وتحصين الهوية هو الأرضية التي بدونها لن يكون بمقدورنا بناء دفاعات حضارية فعالة، إلا أن هذا وحده غير كافٍ للمشاركة الإيجابية في الحضارة العالمية. إنه موقف يبني متاريس وقلاعاً مغلقة تمنع دخول مؤثرات ثقافية خارجية، وخطورته أنه يفضي إلى الانعزال والتقوقع، ويعيق التفاعل والتجدد، ويدمر إمكانات الانطلاق والتفتح. وهو من الآليات الدفاعية البسيطة التي تجعلنا أكثر قابلية للسقوط والتداعي. إنه صراع خاسر في معركة إثبات الوجود وتأكيد الكرامة والاحترام، وسيبقى كذلك إذا لم يترافق معه حراك ثقافي ذاتي باتجاه بلورة حلول جديدة ومبدعة لمشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أي أن الأمر يتطلّب إطلاق ورشة تاريخية لإعادة بناء الذات وتأهيلها لمواجهة العصر بأدوات وآليات جديدة، وليس الاكتفاء بالدفاع عنها والتغزل بمزاياها والاعتزاز بماضيها والتشهير بخصومها.

ومغادرة حقل الثنائيات التي وقع فكرنا في أسرها هو أحد المفاتيح الأساسية لتجاوز الاختزال المتعسف الذي نمارسه في التعامل مع الظواهر والمستجدات. ثنائية الأصالة والمعاصرة، المثالية والمادية، الذاتية والموضوعية، الفرد والجماعة، الحقائق والقيم، التغير والاستقرار، الطوعية والجبرية، العقلانية واللاعقلانية، التعليم والتربية، فضلاً عن لائحة قد تطول عن ثنائيات تشمل وتختزل بشمولها مجمل التحديات التي تواجهنا. وعلى الرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً كتقسيمات تحليلية، إلا أنها تؤدي غالباً إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. لقد حطمت تكنولوجيا المعلومات الكثير من الثنائيات التي كانت تحجب عنا طيف الرماديات التي اتسع مداها ليشكل فضاءات ترسم مسارات اتصال وتفاعل جديدة في المعنى والمدلول. ويبدو أننا لم نستوعب بعد حقيقة أن فكر الغرب لم يكن له أن يتخلص من أسر هذه الثنائيات ناظراً إليها على أنها وسائل لتنظيم الفكر لا غايةً له.

ويبدو أيضاً أننا لم نتنبه إلى أن فكر العصر لم يعد فكراً خطياً (Non-linear Thinking) يرى معظم الظواهر في هيئة سلاسل متلاحقة متدرجة تتحرك من نقطة بداية صوب غايات محددة مسبقاً. لقد كان هذا في الماضي حين نما الفكر خطياً من التفكير الحسي الغريزي إلى إدراك المحسوسات، ثم التعامل مع المجردات، ومعرفة المجتمعات كانت في نظر البعض أيضاً ترتقي هي الأخرى خطياً من الأسطورة إلى السحر إلى الميتافيزيقيا إلى العلم. كذلك على صعيد علاقة التكنولوجيا بالمجتمع، فقد طرحها فكر الماضي في خطية صارمة مؤداها: العلم يكتشف، التكنولوجيا تطبق، والمجتمع عليه أن يتكيف معها. أما خطية الفكر التاريخي فسافرة في أحداثه المتعاقبة وسرده ذي التتالي الزمني والمتسلسل، والذي جاءت فلسفة هيغل في ما بعد لتضيف الغائية إلى الخطية، حيث أحالت التاريخ إلى مسار جدلي متصل يتحرك خطياً نحو غايات مطلقة. إنها النزعة الخطية التي سادت فكر الماضي، لكن هذه النزعة ثبت أنها تتناقض جوهرياً مع الواقع، فمعظم ظواهر هذا الواقع ذات طابع غير خطي، حيث النقلات الفجائية والتغيرات العشوائية، ومسارات التفكير

المتوازية والمتداخلة. وأصبحت تكنولوجيا المعلومات قادرة على تخليص الفكر الإنساني من ميكانيكية التفكير الخطي وقوانين العلة والأثر الكامن وراءه[٣٢]. إن مغادرة حقل الثنائيات المضللة، وكسر تسلسل التفكير الخطي الذي يتحكم بذهنيتنا الثقافية يفتحان أمامنا آفاقاً أكثر رحابة وقدرة على القفزة النوعية المطلوبة لمواجهة هذا التفاوت المتزايد في عصر العولمة.

في الخلاصة لا ينبغي بتقديرنا الاكتفاء بإلقاء اللوم على الثقافة المعولمة وتحميلها مسؤولية ما يحدث في المجتمعات العربية، كما لا ينبغي التصرف وكأن جميع التهديدات والتحديات المحدقة بهويتنا الثقافية آتية من فضائها؛ إذ إن العوامل الداخلية المتمثلة بطبيعة الأنظمة التسلطية والاستبدادية، التي تعاني أزمة شرعية مزمنة في علاقاتها مع شعوبها، والتي أفضت إلى فشل تنموي وتخلف اقتصادي وتهميش وإفقار قلّ نظيره، فضلاً عن القمع والاضطهاد وكبت الحريات، تتحمل جزءاً كبيراً من المسؤولية التي وصلت إليها حال مجتمعاتنا العربية.

يخطئ كثيراً من يظن أن مناهضة خطاب العولمة وتداعياته الثقافية ممكن من طريق رفض الحداثة والعقلانية والتنوير والتقوقع في سجن خطاب هوياتي تاريخي يعيش حال قطيعةٍ مع العالم. إن مناهضة العولمة الثقافية لن تكون مجدية ما لم تعتمد على القيم الإنسانية والعقلانية للحداثة ذاتها، من خلال الإقبال على قيمها والمساهمة في تطويرها لتصبح حداثة عالمية وإنسانية حقيقية. إن رفض الاحتلال والهيمنة والتبعية لن يكون مجدياً في مجتمعات فاشلة ومهزومة من الداخل، لذلك تصبح الدعوة إلى الإصلاح والتجديد، وبناء المجتمعات الديمقراطية القائمة على احترام حقوق الإنسان والحريات السياسية والمدنية الضامنة لحقوق المواطنة والمشاركة والمساواة والشفافية في إدارة الشأن العام، ضرورةً من ضروريات المواجهة الناجحة.

وإذا بقينا مهجوسين بالدفاع والممانعة والاحتجاج والرفض متناسين واقعنا، غافلين عن تخلفنا، مبهورين بسحر الثقافة المسيطرة، مفجوعين بفقدان الغلبة وانحسار أيام العز والفخار، فإننا لن ننجح في صد موجات الثقافة المعولمة. ولا يمكن أن نربح الصراع إلا بقدر ما نخرج من المواقف السلبية ومواقع ردود الأفعال الطبيعية إلى حالة نعزّز فيها شروط التعامل العقلاني والموضوعي والنقدي مع الوافد الثقافي والتكنولوجي، كما مع الذات والتراث والواقع الاجتماعي بكل أبعاده ومفاعيله. ما لم نتجرأ على نقد الذات، من دون أن يتحول هذا النقد إلى جلد أو تنكر، لن يتحقق لنا الدخول في عالم لا يعترف بمن يتخلّف عن ركبه.

إن الدفاع الحقيقي عن الهوية لا يتحقق بالمحافظة عليها كما هي، ولكن من خلال إعادة بنائها في سياق جديد يتناسب ومعطيات ما أنتجه الفكر الإنساني من صيغ تحفظ كرامة الإنسان وحريته. فالهامشية والانعزال تعزّزان الاستتباع والتبعية، وتؤديان إلى التواكل والركون إلى السهولة في ظل الحماية، بينما التنافس في ظل النظام الديمقراطي الضامن حقَّ الاختلاف والمعارضة والمشاركة

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

وتداول السلطة، يدفع إلى تجديد القوى الحية في المجتمع، ويرفع مستويات الاقتدار والجودة، ويحسن الأداء والنوعية، ويفتح آفاق الإبداع والإتقان في معركة بناء الإنسان وتجديد الذات وتحفيز قدراتها. وهو أمر ممكن إذا ما وعينا أن الحضارة الغربية، كأية حضارة، هي موضوع بشري ونتاج إنساني قبل كل شيء، ولأنها كذلك فهي نسبية وليست مطلقة القوة أو «نهاية التاريخ». إن ما نحتاجه هو ثورة ثقافية تنهض كفعل تجديد وتنوير من خلال إعادة النظر بكل المنظومات الثقافية الوافدة أو الموروثة، ورفض «التقليد» لأي منهما، والعمل وفق منهجية «الاستيعاب والتجاوز» عبر الإضافة والإغناء باتجاه تأسيس وعي ثقافي جديد غير مغترب عن روح العصر، أو مستلب الإرادة والفكر، بحيث يستطيع أن يستوعب إنجازات الثورة العلمية والثقافية، على نحو ما فعلت مجتمعات أخرى، من دون أن تخسر هويتها وخصوصيتها الثقافية.

خاتمة

إذا اكتفينا بالقول إن الثقافة هي لحظة ما بعد الطبيعة، بمعنى أنها مجال مناقض ومفارق لما هو طبيعي، نكون قد آثرنا الوقوف عند حدود التوصيف دون تقديم إضافة نوعية تغني القول. إن الثقافة واقعاً وحقيقة هي طريقة الوجود الإنساني بعامة، هذا الوجود الذي يكتسب معناه من خلال العلاقات والتفاعلات التي تحدد السلوك وردود الأفعال أو المواقف والنشاطات والأهداف. إنها شبكة من المعاني والرموز والأفعال بحيث تغدو معها الطبيعة ـ في عملية امتلاكها وتحويلها ـ جزءاً من الثقافة.

وبغض النظر عن إشكالية تعريف الثقافة التي ندعو إلى تجاوزها اعتماداً على التمييز بين ثلاثة مفاتيح مفهومية، الأول هو التحيّز الثقافي (Cultural Bias) ويتّصل بالقيم والمعتقدات المشتركة، والثاني هو العلاقات الاجتماعية (Social Relations) التي تشير إلى أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد، والثالث هو نمط الحياة (Way of Life) وهو يرمز إلى تركيبة حية من العلاقات الاجتماعية والتحيز الثقافي. وكل من هذه المفاتيح المفاهيم تعمل في علاقة تساندية منسجمة ومتفاهمة مع الأخرى. ذلك أن الالتزام بأنماط معينة للعلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرر نموذجاً منسجماً معها للعلاقات الاجتماعية. إن أي تغيير في طريقة إدراك الفرد للطبيعة المادية والإنسانية والاجتماعية يؤدي إلى تغيير في السلوك الذي يستطيع الفرد من خلاله تبرير عيشه وتكيفه في المجتمع. إن القيم والمعتقدات لا تتلاقى وتنشأ بشكل عشوائي، وإنما هي دائماً مرتبطة بالعلاقات الاجتماعية التي تساعد على إضفاء الشرعية عليها. يستمر نمط الحياة في البقاء فقط إذا طبع أفراده بالتحيز الثقافي الذي يبرر هذا النمط. وطالما بقي نمط الحياة مشكلاً النموذج الإرشادي أمكن فهم لماذا يريد الناس ما يريدونه، ولماذا يدركون العالم على نحو معين.

والبشر إذ يصوغون قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم، وينشئون الصور المتعدّدة حول الخير والشر والجمال والقبح والنظرة إلى العالم، إذ يصنعون الأدوات التي بها يتعاملون مع الوسط البيئي

ويضاعفون معها الإنتاج والخيرات، ويقيمون علاقات وينسجون تفاعلات تحدد أنماط سلوكهم، إنهم إذ يفعلون ذلك يبدعون الثقافة التي تكتسب في علاقتها بالفرد طابعاً موضوعياً، فتصبح الثقافة بذاتها صانعة للإنسان، لا بصفته فرداً، بل مجتمعاً.

لا شك في أن الثقافة لا تفهم إلا باعتبارها استجابة لواقع موضوعي، وباعتبارها مظهراً للوعي الذي يستوعب الإنسان من خلاله ـ فرداً أو جماعة ـ العالم ويجعله قابلاً للتمثّل في الذهن. إلا أن هذا الوعي وذاك الواقع لا يخلقان ثقافة إلا عبر المجتمع والجماعة باعتبارهما صيرورة تاريخية وفعل جدل إنساني واجتماعي. وهذا ما يدفع بالوعي الذاتي كي يصبح وعياً جماعياً، أي مستقلاً عن وعي كل فرد لوحده، فيصبح الواقع الموضوعي والخارجي واقعاً تاريخياً خاصاً بخبرة الجماعة، ما يسمح دائماً بتوليد واقع جديد، أو بنية موضوعية خاصة في حقل يتّصف دائماً بأنه علائقي وتفاعلي يؤثر في طريقة العمل والإدراك، وهذه هي الثقافة. ومن دون هذا الفهم يصعب التمييز بين الثقافة ومنتجاتها، أي بين الشجرة كمعطى تاريخي حي ومبدع والثمرة كمنتج جاهز للاستهلاك، وإن احتوى في جوفه بذورَ إبداع جديد.

بهذا تصبح الثقافة شبكة من طرق التفكير والشعور والفعل، تكتسب ويتم تعلمها، ويشارك فيها جمع من الأفراد الفاعلين، وتستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً، ما يضفي على هذا الجمع تكويناً خاصاً ومميزاً. ولا تتم هذه العملية إلا في سياق اجتماعي وفي إطار من الانحيازات الثقافية، لذلك يشكل الضبط الاجتماعي ـ كرزمة من المعايير ـ شكلاً من أشكال قوة الثقافة. فكلما زاد الاندماج خضع المرء لقواعد مفروضة عليه من الخارج. وكلما كان نطاق تلك القواعد شاملاً وملزماً تقلصت مساحة التفاوض المتاحة في حياة الأفراد. لذلك لا يمكن أن يتفلّت المرء من الثقافة السائدة التي تنتقل إليه عبر قنوات مختلفة منذ ولادته، فهي تنساب بطريقة لاشعورية مكوّنة حدودها وأطرها، بحيث يغدو المجتمع بكيفية ما مكثفاً في شخص الفرد الفاعل، وتغدو الثقافة كلية الطابع بحيث لا يجوز تقسيمها إلى عالمين: عالم مادي يشمل الأدوات ووسائل العمل والتقنيات والأسلحة، وعالم فكري يشمل ذاكرة الجماعة والعادات والقيم والتقاليد والفنون والآداب والدين... إلخ. هذا التقسيم غير مفيد حتى لغرض التحليل النظري، فهو يخفي مظاهر الاعتماد المتبادل والتساند البنيوي بين العالمين، ولا يؤدي إلا إلى نظرة أحادية الجانب للثقافة تهمل الترابطات الحاصلة في الحقل الثقافي، والتي تعكس الكلّ الاجتماعي.

لقد أدى إنجاز بعض المكتسبات المادية مثل اكتشاف البخار والكهرباء إلى انتقال الصناعة من المجال اليدوي إلى المجال الآلي الذي يقوم على التخصص وتقسيم العمل من أجل زيادة الإنتاج. واستلزم العمل الآلي تجميع العمال في الأماكن الصناعية، فنتج من ذلك فرز طبقي واجتماعي جديد أدى إلى نشوب صراع بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال كان من نتائجه ظهور الأيديولوجيا الاشتراكية. والمجتمع الصناعي بدوره أدى إلى تغير وظائف الأسرة وتخفيض الإنتاج المنزلي أو إنهائه، الأمر الذي نجم عنه إلغاء الوظيفة التي كانت للأب في رئاسة العمل الزراعي

واليدوي، ثم إلى خروج المرأة إلى العمل، ما أدى إلى اكتسابها استقلالية اقتصادية أدت إلى مزيد من الحرية وتعزيز فكرة المساواة بين الجنسين، كما أدى المجتمع الصناعي إلى تضخم المدن ونمو الخدمات العامة التي كان الأب مسؤولاً عنها مثل الحماية من المرض والبطالة والعجز. هذه الوظائف انتقلت بغالبيتها من مجال الأسرة إلى مجال الدولة في المجتمع الحديث.

لذلك يدرس علم اجتماع الثقافة شروط التحوّل والتغيّر الثقافي وتأثيراته في التوازنات السائدة في المجتمع. فالأصل أن المجتمع يكوّن كلاً واحداً لا تنفصل فيه الثقافة عن السياسة والاقتصاد. فهو حصيلة التفاعل المشترك المتبادل بين هذه الحقول وضمن كل منها. والإدراك بأن حقل الثقافة وميدانها يختلفان عن حقل الاقتصاد وميدانه وكذلك عن حقل السياسة وميدانها يتمّ بالخبرة كما بالحس السليم. هذا الاختلاف لا يعني القطيعة بقدر ما يعني تعدد الحقول وتنوع الآليات الناظمة للتوازن الاجتماعي في كل منها، ما يسمح للنسق الاجتماعي العام أن يحتفظ باستقراره ووحدته عندما يتعرض أحد أنساقه الفرعية إلى التخلخل أو التفكك. وفق هذه الرؤية تبين الدراسة السوسيوثقافية لشروط التحول والتغير ما ينتج من ممانعات ومقاومات، وتبين طبيعة الرهانات الخاصة بكل حقل وأثر كل ذلك في التراتب الاجتماعي. يمكن بناء لذلك أن تؤثر سلباً أو إيجاباً تلك العناصر التي تنتقل من نسق إلى آخر، ويمكنها في بعض الحالات أن تهز هذا التراتب الاجتماعي بعنف. إن دخول مقولة الفرد النابعة من الثقافة الغربية الحديثة إلى نسق تقليدي وجماعي تؤدي إلى تفجير كل النسيج الاجتماعي، وعليه نفهم ردود الفعل الناشئة ضد عملية دخول عناصر ثقافية جديدة في مجتمع تقليدي، وبخاصة عندما لا يتمتع المجتمع بقدرات كافية على استيعاب هذه العناصر وضبط تفاعلاتها.

لكلّ هذه الأسباب لا يمكن دراسة الثقافة عبر تقسيمها إلى عالمين مادي وفكري، لأنها كل شامل يحتوي الترابطات والتناقضات. فأية أداة أو وسيلة مادية للعمل، سواء أكانت محراث الفلاحة أم آلة البخار، إنما تعكس مستوى تطور المعرفة، معرفة الإنسان بالطبيعة ومستوى قدرته على التحكم بها من جهة، ومستوى العلاقات الجديدة الناتجة أو المصاحبة لدخول هذه الأدوات إلى حقل التعامل الاجتماعي بين الإنسان والإنسان، والإنسان والبيئة. فالثقافة بمقدار ما هي فعل تفاعل، هي سيرورة تعكس بالضرورة التطور الاجتماعي التاريخي. إنها التعبير عن كلية حركة المجتمع في ماضيه وحاضره ورؤاه المستقبلية.

لكل مجتمع شبكة مفهومية ومنظومة معرفية تعكس هذه السيرورة الثقافية التاريخية وتحتويها. إنها تضفي المعنى على الأشياء والعلاقات والرموز. والقول بالثقافة العالمية يخفي هذه العملية، ويموّه الواقع السوسيولوجي حيث لا تنشأ ثقافة إلا في حقل التفاعل لمجتمع محدد تاريخياً. المسألة في هذا الجانب تتخطى «قومية الثقافة» كنزعة حصرية تتناول الخصائص التي تميزها عن بقية الثقافات لتطال «الثقافة القومية» بوصفها التعبير التاريخي عن «الهوية» المتشكلة على ضوء الشروط الموضوعية الكافلة لنمائها وتماسكها وتفاعلها مع الثقافة العالمية السائدة. وعندما نقول

«السائدة» يحتاج الأمر إلى تحديد. فالثقافة العالمية السائدة ليست حاصل جمع الثقافات القومية، فهي ليست تراكماً كمياً للثقافات المتنوعة والمنتشرة في البيئة العالمية. من الضروري التمييز بين المفهومين كي نفهم لماذا تمارس ثقافة قومية ما تأثيرها في ثقافة قومية أخرى، أو تهيمن في مرحلة ما وتصبح أكثر انتشاراً وقبولاً؟

المسألة في الواقع تكمن في تحديد مستوى التطور الثقافي العام الحاصل لجماعة ما في مرحلة تاريخية محددة. فلا يمكن اليوم أن يدّعي العربي أن ثقافته عالمية، فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الآخرين، بينما يمكن للغربي أن يدعي ذلك. فالتاريخ نادراً ما شهد تزامناً أو تساوياً في مستوى التطوّر بين الثقافات، فمنها ما بلغ درجة عالية من التطور، لكنه كان محكوماً بدرجة الاتصال والتواصل مع الثقافات الأخرى كي يمارس تأثيره أو هيمنته. ومنها ما كان أقل في درجة تطوّر ثقافته لكن إمكانيات الاتصال والتواصل مع الثقافات الأخرى كانت أكثر رحابة فمارس انتشاره وهيمنته بفضل ذلك. وغالباً ما كان يترافق موت ثقافة ما مع بروز أخرى تسود وتهيمن. لكن موت ثقافة ما وسيادة أخرى لا يتم دون تفاعلها وتبادل التأثير والأخذ والعطاء، والإضافة والإغناء في ما بينها، بحيث تصبح كلاً جديداً يحمل في أحشائه بذوراً ثقافية متعددة بكيفية خاصة.

الثقافة العالمية إذاً هي الثقافة القومية لجماعة ما في لحظة السيادة والانتشار، هي ثقافة مجتمع ما وهويته الحضارية في لحظة التجلي العالمي الذي يعكس درجة من التطور الاقتصادي والسياسي والعلمي والشروط الموضوعية المساعدة على الانتشار بحيث تصبح قادرة على الاختراق وتعميم نماذجها والانتشار الثقافي والذي يسميه البعض «غزواً» وهو في الواقع محصلة لتفاعل جدلي بين الثقافات.

هذا التفاعل الجدلي لا يمكن الهروب منه، ولا يمكن إخفاؤه أو تمويهه، يمكن إبطاؤه أو عرقلته، لكن الآليات التقليدية المتّبعة في مواجهة العولمة الثقافية، كالتحصن بالخصوصية والهوية ورفض الجديد، تؤدي إلى نتائج عكسية لأنها تتعامى عن الوقائع الموضوعية. فالتغيير الثقافي له قوانينه التي تفرضها طبيعة الثقافة نفسها وخصائصها، والتي تنساب بمرونة من دون أن يشعر بها الفرد، وتخلق قابليتها تدريجياً وإن بشكل بطيء. إنها تمتلك آليات الحرب الناعمة، لكنها مع ذلك ومهما كان التأثير الثقافي الذي تمارسه شديداً، لا يمكنها أن تلغي خصائص الهويات الثقافية كلياً.

فالثقافة القومية وتجلياتها الهوياتية ظاهرة عميقة الجذور وبطيئة جداً في سيرها وانتقالها وتغيّرها. ويمكنها كظاهرة أن تعيد إنتاج نفسها عبر الأجيال مهما أصابها التغير، وهذا التغير بطيء الحركة وهو لا يطال كل عناصر الثقافة دفعة واحدة. فبعض السمات والعناصر الثقافية في مكونات الهوية أكثر قابلية من غيرها للتأثر والتغير، فالجوانب المادية هي أسرع من غيرها في هذا المجال، وتتمثّل في استخدام الآلات والتقنيات الجديدة. أما الجوانب الروحية والقيمية والأخلاقية فهي أبطأ وتتكيف جزئياً وتتعدل بشكل تدريجي وعلى مراحل متعددة. لذلك يمكن القول إنها تشكل منظومة المفاهيم والقيم الصلبة، بحيث تبدو جامدة نسبة إلى غيرها، وهو ما ينتج فجوة بين العناصر

المتغيرة بوتيرة مختلفة، وقد تأخذ وقتاً طويلاً حتى يتم ردمها وتتكامل بالتالي عملية التغير الثقافي في جوانبه المتعددة.

لا يعني هذا أن الهوية الثقافية في أي مجتمع هي كلّ متجانس، فالتناقضات والتنوّعات في عالمها تجد دائماً طريقاً لها بين الطبقات، بين الأجيال، بين المدينة والريف، بين الأيديولوجيات وحامليها، إن الثقافة حيث هي مجال رحب للتناقضات والتنوعات والتراتبات، لكن يجمعها مشترك ثقافي، إنها كل متنوع يفصح عن نفسه بطرق التعبير عن الأفراح والأحزان واللباس وحتى اللهجات والأمثال السائدة. هذه الاختلافات هي أنماط حياتية متنوعة تحمل سماتها الخاصة، لكنها ليست مستقلة عن الكل الثقافي باعتباره هوية ثقافية جامعة، فالتنوع يبقى جزءاً من فضاء الثقافة القومية، ومن خلاله تبرز، بكيفية خاصة، العلاقة بين الثقافة ومبدعها، إنها أولاً وأخيراً إنتاج بشري لجماعة ما، في مرحلة تاريخية محددة.

يفهم من هذا أن نمط الحياة الرأسمالية غير متطابق حيث هو في كل المجتمعات والثقافات، كذلك الأمر في ما يخص نمط حياة العمال والفلاحين أو الإقطاع، أو نمط الحياة المديني في العالم الثالث الذي يختلف عن نمط حياة المدن الصناعية. وعليه فإن أنماط الحياة لا يمكن عزلها عن الثقافة السائدة في مجتمع ما، وعن التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ثمة مشترك ما بين أنماط الحياة في ثقافات متنوعة يتقاطع، لكنه لا يتطابق. فالفلاح أو العامل الأمريكي أو الأوروبي مهما تقاطعت أو تشابهت بعض سماته الثقافية فإنه لا يتشابه أو يتطابق مع نمط حياة الفلاح أو العامل العربي أو الأفريقي.

إن فهم هذه الدينامية الثقافية التي تعكس علاقات جدلية متداخلة ومتنوعة يساعد على إدراك البعد الثقافي في أي صراع. فحين تدافع طبقة ما عن ثقافة سائدة، أو تواجه هيمنة ثقافة موروثة، أو تنزع جماعة ما لاستدعاء ثقافة قديمة، فإنها تفعل ذلك لأنها تريد في الحقيقة تكريس أو إنشاء نمط حياة يحقق مصالحها ووجودها. وهي إذ تفعل ذلك تنزع نحو التمويه والتورية بداية، فتتحدث عما هو مشترك في هذا الكل الثقافي، وتعمد إلى تضخيم بعض عناصره ومكوناته على حساب عناصر وسمات أخرى، إخفاء أو» تقنيعاً«، لكنها تفتقر إلى هذه الآلية في التعامل مع الثقافة المعولمة الآتية من خارج فضاء الثقافة القومية، لذلك تنبعث الخصوصيات ومشاعر الهوية والأصوليات حين تبدأ سمات أو عناصر من أنماط الحياة أو الثقافة العالمية بالدخول أو الانسياب إلى عالمها.

هذه العمليات الثقافية هي سيرورة تفاعل وتثاقف ودينامية سوسيوثقافية، ومن التبسيط توصيفها بصراع الحضارات أو الطبقات أو الديانات، هذه التوصيفات عدا عن أنها لا تقدم نموذجاً تفسيرياً، فهي تخفي وتموه ما يجري فعلاً في الحقل الثقافي ـ الاجتماعي. فالعولمة كمفهوم متداول يحمل في جوفه إمكانات الهيمنة الثقافية التي تنتمي إلى عالم الغلبة الحضارية ومشروعها السياسي والاقتصادي، اعتماداً على المرجعية الثقافية الغربية. والترسانة الإعلامية والثقافية والأيديولوجية في الغرب تضخ مادتها كسيل جارف ما يجعل الوعي الموضوعي قاصراً عن التنبه إلى الفرق

بين التفاعل والتثاقف الطوعي والطبيعي والعفوي الذي يتم من طريق الاتصال والحوار والجدل والإغناء والإضافة، وبين آليات الهيمنة والاستتباع الذي يستهدف هزيمة ثقافة الآخر وكسرها، وبالتالي إلغاءها عبر تذويبها أو تفكيكها. وهذا هو الفرق بين المقاربة السوسيولوجية للثقافة والمقاربة الأيديولوجية لها.

قد يتخذ التثاقف شكلاً صراعياً والعكس صحيح. وغالباً ما يحدث ذلك، لكن التثاقف بحد ذاته آلية. وجرى غالباً إدراك حقل الثقافة بوصفه مجال التعبير عن تناقضات البنية الاجتماعية أو حاملاً لمشروع أيديولوجي وسياسي. ونرى أنه فضلاً عن ذلك هو حقل مستقل للمنافسة والتمايز، حيث تتحول فيه قيم الثقافة نفسها إلى موضوعات للتمايز والتصنيف تتخذ شكلاً تبدو فيه مستقلة عما يحيط بها أو يصاحبها في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. لا يعني هذا إنكار الحقيقة الموضوعية للتناقض بصفته يدور حول مصالح مادية بين طبقات أو أمم، بقدر ما يعني الوعي بالوقائع الموضوعية الجديدة التي أفرزها التطور التقني الحديث في ميدان إنتاج الأفكار والرموز والقيم، ودورها في إعادة هيكلة حقل التنافس والتناقض داخل المجتمع الواحد وفي ما بين المجتمعات، بحيث أصبحت الثقافة في الخندق الأول والجبهة الأمامية، بعدما كانت في خلفية المشهد الذي تدور فيه الصراعات المادية للسياسة والاقتصاد والقوة العسكرية.

لقد أصبح الدفاع عن الأفكار والقيم والرموز فعلاً تحررياً واستقلالياً ينتج أدواته وجيوشه وآلياته، حتى قيل إننا أمام «حرب من نوع جديد» لا تدور على الجبهات العسكرية، ولا تقتصر على استخدام السلاح وليس لها مسرح عمليات محدد، والخسائر فيها ليست بعدد القتلى والجرحى والآليات. إن في هذه الحرب مساحة كبيرة غير مرئية تشتغل فيها في عقول الناس وفي وعيهم، وأهم من ذلك في ذاكرتهم. والإصابة فيها ليست بطعن الجرح، والنزف فيها ليس دماً يسيل، بل إدراكاً يتسرّب. والمنتصر فيها لا يستولي على جغرافيا، وإنما يستولي على تاريخ وإرادة، ولا يكتفي بحصار الواقع، وإنما يحصر الخيال.

وعلى ما في هذا القول من تصوير بلاغي، فإنه يعبر عن حقيقة تقول إن الثقافات قد تتفكّك بكيفية ما، وتفقد مكانتها العالمية، بل حتى المحلية إذا بدأت تدخل في فلك ثقافة جديدة تستقي منها قيماً لا صلة لها بها. فالثقافة في المحصلة هي وعي واستجابة لمتطلبات واقع تسيطر عليه وتتحكم به ويكون هو نفسه جزءاً منها. وإذا لم تكن كذلك تصبح بالضرورة وعياً بالعجز وإدراكاً للقصور. يعني هذا أن من يخلق الوقائع والتاريخ هو الذي يفرض القيم المرتبطة بسلطته. لذلك بدأ الغرب يعيد تركيب الواقع الاجتماعي والجغرافي والتاريخي على هواه، أي بدأ يفرض ثقافته كنموذج لكل ثقافة ممكنة، بكل الوسائل التقليدية منها والحديثة. لذلك تكون الهيمنة الثقافية محصّلة العملية الثقافية لا علتها. فضمور الحضارة أو الثقافة القومية للعرب وغيرهم من الشعوب لم يكن بسبب عدم صلاحية ثقافاتهم بقدر ما كان ثمرة الانكماش والانعزال اللذين أصاباها،

ما تسبّب بزوال دورها وفاعليتها وزوال غلبتها بعدما كانت لا تقل في إبداعها وكشوفها الروحية والإنسانية والعلمية عما تشهده الثقافة الحديثة اليوم.

ما يميز منظومة الهيمنة الثقافية المعولمة عن هيمنة الثقافات القديمة الكبرى أنها ذات نزعة إمبريالية، لا تكتفي بإلحاق ثقافات متعددة بها والسماح لها بالحياة بعد السيطرة عليها، بل هي تسعى إلى تفكيكها واستبدالها شكلاً ومضموناً، لذلك هي من حيث لا تدري تؤدي إلى إشعال النزعات الأصولية القومية والدينية. وهي وإن وصفت نفسها بأنها ثقافة الحرية والإنسان الحر، لكنها في الواقع ترفض استقلالية الثقافات الأخرى. إنها ثقافة شمولية وإن لم تدَّعِ ذلك، فهي لا تترك الآخر إلا أمام معادلة الإفناء أو الاندماج والانحلال من موقع اللامساواة. لذلك هي تتضمن نزعة إمبريالية وميولاً عنصرية، وهي نزعة تزداد كلما امتلكت أكثر الوسائل المادية المفضية إلى الهيمنة والتسلط والعنف.

إن نشوء ثقافة ما ـ وكذلك اضمحلالها ـ ليس اعتباطياً أو إرادياً. إنه سيرورة مرتبطة بعوامل متبدلة ومتعددة تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية أيضاً، قد تتوافر لمجتمع ولا تتوافر لآخر في فترة تاريخية محددة. لذلك لم تنشأ عبر التاريخ إلا ثقافات كبرى محدودة، وقليل منها أتيح له أن يطور منظوماته العلمية والعقلية والأخلاقية والروحية ويصل بها إلى مصاف الحضارة العالمية. وكثير منها فقد بعد ذلك الشروط الموضوعية الآيلة إلى الاحتفاظ بهذا التفوق على كل المستويات. يعني هذا أن الهوية الثقافية ليست ماهية ثابتة، أو معطىً جامداً، إنما هي محصلة حقل تفاعلي يرسم علاقة توتر دائمة بين الوعي والواقع، بين الذات والموضوع، بين الحاضر والمستقبل والحلم والإمكان. قد تنجح الثقافة في تجاوز هذا الجدل عبر الإضافة والإغناء دون التضحية بأحد طرفيه، وتموت الثقافة أو تذبل متى تعمّق الانفصال بين الوعي والواقع، وأخفقت بالتالي في التجاوز نحو الإضافة والإغناء. وهذا ما يؤدي إلى فقدان المجتمع القدرة على التحكم بواقعه، وفقدانه بالتالي ثقافته القومية، أو تحولها ـ على أبسط تقدير ـ إلى فولكلور يكتفي بتغذية الذاكرة الجمعية.

فهرس المصطلحات والمفاهيم(*)

الإبيستمولوجيا	Epistemology
الإثنية	Ethnology
الأساليب والطرق الشعبية	Folkways
الاستهلاك التفاخري	Conspicuous Consumption
الإطار المرجعي	Action Frame of Reference
الاغتراب	Alienation
اكتساب ثقافة الخصم	Antagonistic Acculturation
الإمبيريقية	Empiricism
الانتشارية	Diffusionism
البدائل الثقافية	Cultural Alternatives
البراغماتية	Pragmatism
البناء الأساسي للشخصية	Basic Personality Culture
التاريخانية	Historicism
التأقلم	Acclimatization
التجريد	Abstraction
تحليل المحتوى أو المضمون	Content Analysis
التراث الثقافي	Culture Heritage
التضامن الآلي	Mechanical Solidarity
تعايش	Coexistence
التعدّدية الثقافية	Cultural Pluralism
التغذية المرتدّة	Feedback
التغيّر الثقافي	Cultural Change
التفتّت الاجتماعي	Social Atomization
التقليد	Tradition
التكامل الثقافي	Cultural Integration
التكيّف	Adaptation

(*) تم إعداد هذا الفهرس وشرح المفاهيم استناداً إلى: دينكن ميتشل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)؛ معجم العلوم الاجتماعية: إنكليزي، فرنسي، عربي، مراجعة وإشراف محمد دبس (بيروت: أكاديميا، ١٩٩٣)؛ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي - فرنسي - عربي (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٢)، وروبرت نيسبت وروبرت بيران، علم الاجتماع، ترجمة جريس خوري (بيروت: دار النضال، ١٩٩٠).

التلاؤم	Accommodation
التنوّع الثقافي	Cultural Diversity
التوافق	Adjustment
الثقافة الشعبية	Popular Culture
الثقافة العالمة	Scholar Culture
الثقافة المادية	Material Culture
الثقافة غير المادية	Non- material Culture
جهاز الدولة الأيديولوجي	Ideological Apparatus of State
الحتمية الثقافية	Cultural Determinism
الحقل	Field
الداروينية	Darwinism
الذهنية العامة	General Mentality
رأس المال البشري	Human Capital
الرومانسية	Romanticism
السمة الثقافية	Cultural Trait
الصهر الثقافي	Cultural Assimilation
الطوبى	Utopia
العادات	Customs
العدوى الثقافية	Cultural Contagion
العقلية المحلية	Local Mentality
فرضية	Hypothesis
القطع السوسيولوجي	Sociological Rupture
قطيع بشري	Human Herd
القيادة الملهمة، الكاريزما	Charismatic Leadership
الكلاسيكية	Classicism
الكلية	Holism
المثاقفة	Acculturation
المثال النموذجي	Paradigm
المخلّفات الثقافية	Cultural Residues
المركب الثقافي	Cultural Complex
المعرفة، الإدراك	Cognition
معيار أو مقياس اجتماعي	Social Norm
المفهوم، المعنى المجرد	Concept
المنطقة الثقافية	Cultural Area
المنهج الوظيفي	Functionalism
المنهجية	Methodology
المواطنة العالمية	Cosmopolitanism
ميكرو وماكرو سوسيولوجيا	Micro and Macro-sociology
النزوع الشخصي الاجتماعي	Habitus
النسبية الثقافية	Cultural Relativism
نظرية الفعل الاجتماعي	Social Action Theory
النمط الثقافي	Cultural Pattern
نموذج	Model
الهوّة الثقافية	Cultural Lag
الواقع السوسيولوجي	Sociological Reality
الوظيفية البنيوية	Structural Functionalism
الوعي الطبقي	Class Consciousness

التجريد **Abstraction**

يتمثل في انتزاع الصفة المشتركة أو المعنى من أمثلة عدة يتحقق وجوده فيها، ثم تكوين صورة له في الذهن كالخير والحق والجمال. ويقصد بالتجريد في مناهج البحث تمييز خصائص أو سمات موقف ما لتحديد عناصره المشتركة. وهذا الأمر سمة أساسية لأي بحث.

وتثار بشأن التجريد في البحوث الاجتماعية عدة اعتراضات، وأهمها تعقّد المواقف الاجتماعية، وتفرد الوقائع الاجتماعية، واستعصاء الأشياء المحسوسة على التجريد، ومن شأن التجريد وصفه الأشياء من الظاهر وليس من الباطن، مع ذلك يتّضح من الدراسات الاجتماعية المختلفة إمكان خضوع الظواهر الاجتماعية للتجريد.

التأقلم **Acclimatization**

وهي العملية التي يتم بمقتضاها تكيّف المهاجرين مع البيئة الجديدة. كما يقصد تجاوزاً التكيف الفكري والاجتماعي مع البيئة الاجتماعية.

الملاءمة، التلاؤم **Accommodation**

أحد مظاهر التفاعل الاجتماعي. هي الحالة التي يتفق فيها المتصارعون على إخفاء صراعاتهم ووقف التنافس بينهم مؤقتاً. ويلجأ الفرد أو الجماعة إلى التراضي المتبادل بتأثير إدراك الموقف وتبين استحالة تحقيق فوز على الغريم. ولا يلغي التراضي المتبادل الصراع أو ينهيه، بل هو يؤجله فقط ويخفيه عن الظهور.

المثاقفة، التبادل الثقافي **Acculturation**

وهي العملية التي تنتقل بها الثقافة من خلال اتصالات مستمرة مباشرة بين جماعات ذات ثقافات مختلفة. وللتثاقف آليات واستجابات مختلفة تبعاً للظروف التي تجري فيها عمليات التبادل الثقافي ومنها:

- القبول: ويقصد به استعارة الجانب الأكبر من الثقافة الجديدة، وتمثّل كل من أنماط السلوك والقيم الداخلية لهذه الثقافة.
- التكيف: ويقوم على إدخال العنصر الثقافي الذي تم قبوله لكي يتواءم مع نظائره في ثقافة المستعير المتوارثة. وقد تكون النتيجة النهائية هي التمثل (تكيف من جانب واحد) أو الانصهار الثقافي (التكيف المتبادل).
- رد الفعل: ويعبر عن نفسه بالحركات الشعبية التي تقوم ضد التثاقف من الخارج، والتي يؤكد فيها الشعب تمسكه بالقيم التي تحتويها أساليب حياته الأصلية.

اكتساب ثقافة الخصم **Antagonistic Acculturation**

وتظهر في تبنّي مجتمع ما لسمة ثقافية من مجتمع آخر، بقصد مقاومته مقاومة أكثر فعالية. ومن أمثلة هذا النمط من التبني ما فعله الهنود الحمر في أمريكا عندما استخدموا البندقية في مقاومة البيض، والتي لم تكن معروفة لديهم قبل اكتشاف أمريكا.

الإطار المرجعي **Action frame of Reference**

مفهوم وأداة تصورية استخدمها تالكوت بارسونز لتحليل الأنساق الاجتماعية وأنساق الشخصية. ويركز الإطار المرجعي للفعل على الفاعل من حيث القيم والأهداف التي توجه سلوكه في مواقف معينة.

نظرية الفعل الاجتماعي **Social Action Theory**

وهي أهم اتجاه تفرع عن السلوكية الاجتماعية، وقد اهتم هذا الاتجاه بمفهوم العمل الاجتماعي

كنوع من سلوك الأفراد المدفوع بالقيم، وذلك في محاولتها وضع تفسير للسلوك الإنساني.
تقوم هذه النظرية على رفض السلوكية المتطرفة، والتأكيد على المعنى الذاتي في موقف الفاعل والإشارة إلى ضرورة دراسته على ضوء القيم الخاصة للفاعل، وتوقعاته لاستجابات الآخرين.
وهي تدرس السلوك الإنساني من خلال التصرفات التي يقوم بها الأفراد في مواقف محددة ثقافياً، وفي أنساق معينة للعلاقات الاجتماعية.

التكيف **Adaptation**
في علم الحياة يتغير الكائن الحي، سواء أكان في البناء أم في الوظيفة وذلك بطريقة تجعله أكثر قدرة على المحافظة على حياته أو على أبناء جنسه.
وفي علم النفس الاجتماعي يعني التكيف تغيير سلوك الفرد كي يتفق مع غيره من الأفراد، وبخاصة اتباع التقاليد والخضوع للالتزامات الاجتماعية.

التوافق **Adjustment**
مصطلح يقصد به إيجاد علاقة تناسق بين فرد أو جماعة وموقف اجتماعي معين. ويستخدم هذا المصطلح بمعنى التكيف (Adaptation) على الإطلاق، ولكن من المفضل قصره على نوع من التكيف الاجتماعي، أو في العلاج النفسي يقتضي من الشخص، حين يواجه مشكلة خلقية أو يعاني صراعاً نفسياً، أن يغيّر عاداته واتجاهاته ليوائم الجماعة التي يعيش في كنفها.

الاغتراب **Alienation**
يقوم التفسير الماركسي للاغتراب على تفسير ما يحدث للأفراد حين يغتربون عن أعمالهم لأسباب موضوعية كامنة في علاقات الإنتاج ونسق العلاقات الطبقية، ما يؤدي إلى انفصالهم عن العمل أو نتاجه. كما يؤدي في الوقت نفسه إلى اغترابهم عن الطبيعة وعن ذواتهم. ومعنى ذلك أن العمل يصبح شيئاً خارجياً عن العامل وليس جزءاً من طبيعته، ما يخلق عنده شعوراً بالبؤس وبعدم الرضى، فلا يستطيع أن ينمي بحريته طاقته الفسيولوجية أو العقلية، ويفقد حريته واستقلاله الذاتي، ويصبح ملكاً لغيره أو عبداً للأشياء المادية، يتصرف أصحاب السلطة فيه تصرفهم في السلع التجارية.

التغيّر الثقافي **Cultural Change**
يقصد به كل تغير يحدث في الجوانب المادية وغير المادية للثقافة، بما في ذلك العلوم والفنون والفلسفة والتكنولوجيا والأذواق الخاصة بالمأكل والمشرب واللغة. هذا بالإضافة إلى التغيرات التي تحدث في بنيان المجتمع ووظائفه.
وعلى هذا فمفهوم التغير الثقافي أوسع حدوداً ومدلولاً وأكثر شمولاً وامتداداً من مفهوم التغير الاجتماعي، لأن كل تغير ثقافي يتضمن بالضرورة تغيراً اجتماعياً.

الحتمية الثقافية **Cultural Determinism**
ويقصد بهذا المصطلح الرأي القائل بأن السلوك الإنساني والشخصية تتحدد بصفة أساسية بالعوامل الثقافية. كما يقصد أن يكون تفسير الثقافة بدراسة مضمونها ومستوياتها.

المركّب الثقافي **Cultural Complex**
يعبر هذا المصطلح عما تمتاز به كل منطقة ثقافية من سمات وملامح تصبغ الحياة فيها بصبغة معينة، وتترتب حولها بعض النظم الاجتماعية.

التراث الثقافي **Cultural Heritage**

وهو مجموعة النماذج الثقافية التي يتلقاها الفرد من الجماعات المختلفة التي هو عضو فيها. ويتضمن هذا التراث العادات والتقاليد والعقائد التي ورثها الفرد.

تحليل المحتوى أو المضمون **Content Analysis**

يقصد بهذا الاصطلاح في مناهج البحث الأسلوب الذي يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم الكمي والنوعي للمحتوى الظاهر للاتصال، كما يهدف إلى تبين الدوافع والأهداف التي يرمي إليها الكاتب أو المتحدث من محتويات كتاباته أو أحاديثه، ومعرفة مدى تأثير محتوى مادة الاتصال في أفكار الناس واتجاهاتهم.

الاستهلاك التفاخري **Conspicuous Consumption**

يعني الاستخدام المسرف للسلع والخدمات ذات القيمة حتى يعرف الناس أن من يستخدمها يعيش في حالة سعة ما يخوله الحق في أن يشغل مركزاً اجتماعياً رفيعاً، أو يثبت هذا الاستخدام مركزه في طبقة اجتماعية معينة.

ويرتبط الاستهلاك التفاخري أو المظهري بالاختلافات الطبقية التي تثير الحسد، وهو يعد نمطاً من السلوك قامت بوضعه الجماعة الارستقراطية أو الطبقة التي تتمتع بوقت الفراغ، والتي تحاكيها الطبقات المتوسطة والفقيرة كل بطريقتها الخاصة.

تعايش **Coexistence**

يعني معاشرة الجماعات المختلفة بعضها لبعض في إطار احتكاك متواصل وطويل حيث يؤدي إلى تعايش يرسي علاقات إيجابية ومتبادلة في مصلحة الأفرقاء كافة، وهو يؤدي إلى صيغة أرقى هي العيش المشترك. فالتعايش هو القبول بالآخر من منطق الجيرة والمصادقة، أما العيش المشترك فيعني القبول القوي والمتعمد بالآخر. أما المرحلة الأرقى فهي مرحلة الاندماج (Integration)، حيث تختفي الفروقات بين الجماعات بشكل شبه كلي.

الوعي الطبقي **Class Consciousness**

مصطلح يعني إدراك الإنسان انتماءه إلى طبقة اجتماعية معينة والتوحد معها، مع ما يصاحب هذا التوحد من شعور بالتضامن مع الآخرين، الطبقة نفسها، والاعتقاد بأن المصالح الشخصية للفرد تعتمد على ظروف الطبقة الاجتماعية كلها. ويقال وعي طبقي زائف (False Class Consciousness) حين يتوحد الفرد مع طبقة اجتماعية لا ينتمي إليها حقيقة.

ويحصل التبلور الطبقي (Class Crystallization) حين يحتل الأشخاص مرتبة عالية طبقاً لما يحتلونه من مرتبة رفيعة (مثل الدخل والمهنة والتعليم والأسرة وطريقة الحياة) فالطبقات الاجتماعية في ضوء ذلك تكون واضحة ومتميزة، وليس هناك إلا حد أدنى من التداخل الطبقي.

المفهوم، المعنى المجرد **Concept**

مصطلح يعني الماهية المجردة عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة. والإدراك العقلي في علم النفس هو المعرفة التي لا تدرك مباشرة بالحواس ولكنها نتيجة لأعمال الفكر. ولتكوين المفهوم العام لا بد من عملية تجريد وعملية تعميم.

القيادة الملهمة، الكاريزما Charismatic Leadership

مفهوم يعبر عن نموذج للقيادة يقوم على الخصائص البطولية أو المقدسة لشخصية القائد أكثر مما يعتمد على الوضع الرسمي سواء أكان موروثاً أم مكتسباً. والقائد الكاريزمي أو الملهم، قد يكون في قمة السلطة أو خارج نطاقها، أي لا يكون له وضع رسمي في أي تسلسل رئاسي، ولكنه يحظى بقبول غامر لدى الجماهير.

المعرفة، الإدراك Cognition

مفهوم يعني العملية التي يدرك بمقتضاها الفرد ويفسر ما يحيط به. ويتضمن الإدراك جميع العمليات التي يحصل بمقتضاها الفرد على المعرفة بما في ذلك التفكير والتذكر والتخيل والتعميم والحكم.

المواطنة العالمية Cosmopolitanism

نزعة ترمي إلى التحرر من الأحقاد القومية واعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها أفراد البشر جميعاً، دون اعتبار لاختلافهم في اللغة أو الجنس أو الوطن. ويقابله المحلية (Localism) أي الانطواء التام لمن يعيشون في مجتمع محلي.

الكلاسيكية، التقليدية Classicism

وهي الاتجاه في الأدب والفن والمعرفة يدعو إلى مراعاة الأشكال التقليدية والأصول المقررة التي استقر عليها العرف ومن شأنها الاهتمام بوضوح الفكرة وعذوبة الأسلوب وتناسق العبارات. أما في الموسيقى فهي الاهتمام بموضوعية الفكرة، والتركيز على توازن البناء. وتقارن الكلاسيكية بالرومانسية في أكثر الأحوال. أما في الاقتصاد فقد نشأت المدرسة الكلاسيكية أواخر القرن الثامن عشر ومن أعلامها آدم سميث وريكاردو وسالي، وتؤمن بالحرية الاقتصادية.

البدائل الثقافية Cultural Alternatives

تمثل البدائل استجابات مختلفة تجاه المواقف نفسها، أو هي وسائل فنية مختلفة لإنجاز أهداف متماثلة في جانب معظم أعضاء المجتمع في الثقافات البسيطة، بينما يصعب أن يتحقق الموقف نفسه بالنسبة إلى الثقافات المعقدة.

البناء الأساسي للشخصية Basic Personality Culture

مفهوم تفسيري يدل على أن الناس في ثقافة معينة يميلون إلى التقارب أو التماثل. وهذا التماثل في طابع الشخصية بين غالبية أعضاء المجتمع يرجع إلى اشتراكهم في خبرات وظروف ثقافية واجتماعية عامة.

رأس المال البشري Human Capital

مفهوم يستخدم للتعبير عن رصيد البلاد من المهارات التي اكتسبها الأفراد نتيجة التعليم والتدريب. ولرأس المال البشري دور أساسي في عملية التنمية الاقتصادية، ولذلك يعتبر إعداد الأفراد وتكوينهم ورفع مستواهم الفني عاملاً رابعاً من عوامل التنمية إلى جانب، العمل والطبيعة ورأس المال.

المخلّفات الثقافية Cultural Residues

تعني السمات الثقافية المتخلفة عن التطور، وتظهر في الوقت الذي تتغير فيه بقية السمات والملامح الثقافية والاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، وبذلك تظل تلك السمة المتخلفة بغير وظيفة، ولا تؤدي دوراً معيناً واضحاً في الحياة الاجتماعية وإنما تمارس بحكم العادة فقط. وكان علماء الأنثروبولوجيا في القرن

التاسع عشر يعتبرون المخلفات الثقافية وسيلة يمكن بها التعرف على تاريخ الثقافة وتطورها.

الهوّة الثقافية Cultural Lag

مصطلح يستخدم للتعبير عن اختلال التوازن في سرعة النمو بين عناصر الثقافة بحيث يتغير كل عنصر بسرعة متفاوتة عن العنصر الآخر، كأن يتغير أحد العناصر بسرعة والآخر ببطء، أو لا يتغير إطلاقاً، كتقدم الصناعة مع بقاء أوضاع الأسرة بدون تغيير.

المنطقة الثقافية Cultural Area

مصطلح يستخدم للدلالة على منطقة جغرافية تضم عدداً من الشعوب والقبائل، حيث تمتاز كل منها بأن لها نظرة اجتماعية واقتصادية وثقافية متقاربة إلى حد كبير، على الرغم مما قد يوجد فيها من اختلافات جزئية في التفاصيل. وقد قامت بعض المحاولات الفردية لمفكرين تهدف إلى تقسيم كل قارة إلى مناطق ثقافية متمايزة، لكن لم يتفق علماء الأنثروبولوجيا تماماً على مثل هذه التقسيمات. وأكثر المحاولات كانت تدور حول تقسيم أفريقيا والأمريكيتين.

التكامل الثقافي Cultural Integration

ويعبر هذا المصطلح عن مجموعة الأنماط الاجتماعية التي تتكون منها كل ثقافة والتي وفقها يعيش الأفراد ويفكرون. وهذه الأنماط متصلة ببعضها تمام الاتصال، بحيث يتكون من مجموعها «كل» ثقافي مترابط.

ويؤدي فقدان التكامل الثقافي بالنسبة إلى الأفراد إلى الاضطراب والفوضى وإلى مشكلات نفسية واجتماعية وإلى أنواع من الصراع التي قد تحول بين الجماعة وتطورها تطوراً سوياً.

الثقافة المادية Material Culture

تعني كل الأشياء المادية التي يصنعها الإنسان كالمسكن والأثاث والأدوات والملابس وإلخ... وغيرها من مظاهر الحياة، وكل ما يتصل بالإنتاج والتكنولوجيا والاختراعات التي تحدث مثل هذه الأشياء. ويرى الماركسيون أن المظاهر المادية للثقافة هي صاحبة الكلمة الفاصلة في النظام الاجتماعي بأسره.

الثقافة غير المادية Non-material Culture

وهي كافة السمات غير الملموسة كالمهارات والمعايير والمعرفة والمعتقدات والاتجاهات واللغة التي تنتقل من جيل إلى آخر.

النمط الثقافي Cultural Pattern

ويعني طريقة عمل أو اعتقاد ما يعتبر مألوفاً لفئة من الناس. كما يقصد بهذا الاصطلاح المركبات الثقافية التي تكوّن الصيغة الثقافية الكلية للمجتمع أو القيم والمعتقدات السائدة التي تميز ثقافة ما.

السمة الثقافية Cultural Trait

السمة الثقافية عبارة عن وحدة بسيطة أو نمط اجتماعي لا يمكن تقسيمه أو رده إلى أنماط أقل منه. والسمة الثقافية هي السبيل الذي يرجع إليه العلماء في مقارنة الثقافات بعضها ببعض أو موازنتها الواحدة بالأخرى.

الصهر الثقافي Cultural Assimilation

المقصود به عملية التبني والتذويب التي تحصل لبعض السمات الثقافية المستعارة من الثقافات غير التقليدية. فالثقافة التقليدية التي هي في موقع الدفاع عن النفس، قياساً بالثقافة الحديثة التكنولوجية والاستهلاكية، ترى نفسها مضطرة على القيام بعمليات صهر للعديد من السمات الثقافية الآتية من أفق التجربة الغربية.

وإذا تكاثر عدد السمات المستوردة المصهورة يحصل ما نسميه التثاقف.

العدوى الثقافية Cultural Contagion

مصطلح يستخدمه الأنثروبولوجيون للإشارة إلى العدوى الثقافية عند تجاور مجتمعين مختلفين بسبب عامل الهجرة، فيكتسب إرادياً أحدهما سمة من السمات الثقافية التي يتميز بها الثاني من دون أن يشاطر نهجه العام في الحياة. أما التثاقف فأوسع وأشمل حيث يطال عدة عناصر متناسقة ومختلفة، كحالة اقتباس الثقافة الأوروبية بالنسبة إلى المجتمع الأفريقي مثلاً. أما انتشار الموضة أو عادة استهلاكية محددة فهو ما يطلق عليه عدوى ثقافية.

التنوع الثقافي Cultural Diversity

استخدم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي - شتراوس في كتاب العرق والتاريخ، فضلاً عن جميع مؤلفاته، هذا المصطلح بكثافة، ليشير به إلى التنوع الناتج من تجاور الثقافات ومن تداخلها بفعل إرادة ومصلحة الإنسان والذي كان مصدر غنى بكل معنى الكلمة بالنسبة إلى البشرية جمعاء ومن أقدم العصور.

لذلك يمكننا أن نعتبر أن التنوع الثقافي ميزة الإنسان على الأرض دون سواه، وهو سمح للإنسان، بل سمح لكل مجموعة بشرية أن تعلم وتتعلم من الأخرى ضمن دينامية التبادل الثقافي. من هنا يعتبر بعض علماء الاجتماع أن المجتمعات الأكثر تنوعاً، هي الأكثر تقدماً. فالتنوع مصدر غنى ثقافي وحضاري واقتصادي واتصالي.

التعددية الثقافية Cultural Pluralism

يطلق على بعض المجتمعات التي تتعايش فيها ثقافتان أو أكثر، وحيث إن بعض علماء الاجتماع يعتبرون كلمة ثقافة هي مرادف لكلمة حضارة، فالكلام ينزلق بسهولة من التعددية الثقافية إلى التعددية الحضارية. لكن المسألة ليست بهذه السهولة، والخلط المتسرع بين المفاهيم يؤدي إلى الالتباس. فالتعددية الثقافية قد تقوم على أساس الفارق اللغوي (كما في سويسرا مثلاً) حيث التنافر الثقافي قائم على اللغة، كما يمكن أن تقوم التعددية على عنصر العرق، كما في جنوب أفريقيا حيث ثقافة البيض الآتية من الغرب هي غير ثقافة السود ذات الجذور الزنجية والآتية من عمق التجربة الأفريقية. وهذا ما لا ينطبق حين يجري الحديث عن تعددية ثقافية على أساس ديني، ذلك لأن الطوائف تنصهر في إطار الانتماء اللغوي الواحد أو العرق الواحد. ففي الهند أديان عدة لكن الثقافة الطاغية هي الثقافة الهندية.

النسبية الثقافية Cultural Relativism

مصطلح يعني أن كل حدث ثقافي وكل إنتاج إنساني مدين للمحيط الذي نشأ فيه والثقافة التي انبعث منها. وهو مصطلح استخدم بكثافة في إطار المدرسة الثقافية الأمريكية التي حاربت ودحضت الأفكار الاستعمارية والإثنوسنترية (مركزية العرق الأبيض بالنسبة إلى باقي الأعراق).

العادات Customs

وهي اصطلاح يشير إلى أشكال التفكير والسلوك المستقر الذي يقوم به الفرد في المجتمع، ويستخدمه علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع بكثافة، ويعنون به التصرفات الروتينية للحياة اليومية أو النماذج الحضارية المستمدة من التصرفات المتكررة. والواقع أننا لا نستطيع مشاهدة العادات والتقاليد بل مشاهدة حالات السلوك الإنساني، أي حالات اختيار أنماط

السلوك التي تتأثر بدوافع وعوامل الخبرات السابقة والعراقيل التي تقف أمامه.

الأساليب الشعبية أو الطرق الشعبية

Folkways

استعمل هذا التعبير لأول مرة وليم غراهام سمنر عام ١٩٠٦، وقد ميّز بين الـ «Folkways» وبين الأعراف الشعبية (Mores). والتمييز يعتمد على شدة العقاب الذي يفرضه المجتمع على الفرد الذي يخالف قواعد وأحكام الأسلوب الشعبي أو العرق الشعبي. فالذي يخالف الـ «Folkways» يجابه بالاستهجان والاستهزاء من مجتمعه، فيما من يخالف الأعراف يجابه بالسخط والاستياء وسوء المعاملة.

إن الأسلوب الشعبي هو وليد تكرار العمليات السلوكية التي يقوم بها الفرد في حياته اليومية وهذه العمليات السلوكية هي انعكاس لعادات الفرد وعادات جماعته.

معيار أو مقياس اجتماعي Social Norm

دخل هذا المصطلح حديثاً إلى علم الاجتماع، ويستخدم في الوقت الحاضر ليدل على شيء عام ومألوف. والسلوك الاعتيادي هو السلوك الذي ينسجم ويتكيّف مع ما يتوقعه أبناء المجتمع المحلي من تصرفات وردود أفعال. ولكل جماعة اجتماعية مجموعة من المقاييس المشتركة تميزها عن الجماعات الأخرى. وهذه المقاييس هي جزء من المقاييس العامة التي يعتقد بها المجتمع الكبير.

الداروينية Darwinism

أسسها تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م) عالم الطبيعة والحياة الإنكليزي. ونظريته تقوم على فكرة أن التطور في الحياة حصل وفق القاعدة التالية:

تحافظ ندرة المواد الغذائية على توازن ما بين الأجناس النباتية والحيوانية، إلا أن بعض التغييرات العضوية والحيوية تطرأ على بعض الأنواع ضمن هذه الأجناس فتكتسب من جراء ذلك حظاً أكبر في الحياة. وهذه العملية البطيئة، والتي تحدث بالصدفة يمكن تشبيهها بعمليات التأصيل التي تقوم بها المزارع بغية تحسين إنتاجية أرضه. وهو يرى أن الكائنات الحية بما فيها النوع الإنساني تطورت من أصل واحد مشترك، وأن هناك كفاحاً من أجل البقاء بين أفراد النوع الواحد على أساس الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح.

كان لهذه النظرية أثر كبير في ميادين علم الحياة والفلسفة والمعرفة، وعلى ضوء الاكتشافات الحديثة في الفروع المختلفة لعلم البيولوجيا ظهرت الداروينية الجديدة (Neo-Darwinism) وتعتمد على مفاهيم الطفرة والاختلاف والتوارث والعزلة وكل هذه الموضوعات كانت غامضة في عصر داروين. وقد بنى بعض علماء الاجتماع استناداً إليها ما يعرف بالداروينية الاجتماعية (Social Darwinism) لتفسير العلاقات الاجتماعية بين الأفراد في ضوء المبادئ التي وضعها داروين، ومن أبرز هؤلاء لامارك وسبنسر.

الانتشارية Diffusionism

انطلقت هذه النظرية من نقد للتطورية التي تعتبر أنه ينبغي دراسة التاريخ الثقافي لمجتمع ما لفهم خصائصه الحالية، وتعتبر أن هذه الخصائص مأخوذة في غالبيتها من ثقافات أخرى. فالتطوريات كانت تعتبر أن وجود خاصيتين ثقافيتين مماثلتين في ثقافتين مختلفتين، يعني وجود خطين تطورين مختلفين ومتوازيين.

أما المدرسة الانتشارية فتعتبر أن هذه الظاهرة تعني استعارة مباشرة أو غير مباشرة من إحدى الثقافتين للأخرى. ذلك أن بنية الثقافة والحضارات تدل على أن هناك مراكز للثقافة تنتشر من خلالها العناصر الثقافية الواحدة.

التغذية المرتدة Feedback

وهو من مفاهيم نظرية الاتصال، ويقصد به العودة إلى المعلومات بغية تعديلها أو استبدالها. فاسترجاع المعلومات يهدف إما إلى تطويرها إيجابياً بإضافة المعلومات الداعمة والمكملة أو إلى تطويرها سلبياً، أي استبدالها بأخرى.

الإيبيستمولوجيا Epistemology

تتألف كلمة إيبيستمولوجيا من مفردين: مفرد (ايبيستمي) ويعني في اللغة اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) ويعني اللغة نفسها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يصبح المعنى الحرفي لكلمة إيبيستمولوجيا: الحديث عن العلم، وهي تعرّف أيضاً بأنها فلسفة العلوم. والمسار الذي سلكته الإيبيستمولوجيا خلال القرن التاسع عشر والعشرين مدين، دون أي شك، لنظرية المادية التاريخية التي كانت أول قراءة إيبيستمولوجية لتاريخ البشرية.

غير أنه ومنذ الخمسينيات بدأ العلماء التحدث عن علومهم فسمي هذا المنحى «إيبيستمولوجيا العلوم» وهي تختلف عن «فلسفة العلوم» ولم ينته الخلاف النظري القائم بين دعاة المنحيين. لذلك يصعب إعطاء تعريف موحد ونهائي للإيبيستمولوجيا. لكن ثمة نقاطاً مشتركة تصف الخطاب الإيبيستمولوجي على أنه يبحث في:

- الأسس النظرية للعلوم
- في مبادئها
- في ظروف تبلورها وتطورها
- في أساليب العلم المختلفة

ومن الخطأ اعتبار علم اجتماع المعرفة اسم مرادف للإيبيستمولوجيا، ذلك أن الأول أشمل من الثاني ويلقي على نفسه مهمة الإحاطة بجميع المعارف والعلوم المعروفة عند البشر، وهو لا يطرح نفسه على أنه «حديث حول العلم» بل محاولة لتفسير الأسس الاجتماعية والبنيوية للمعارف ككل أو لمعرفة محددة، وذلك انطلاقاً من تقنيات وأساليب البحث الاجتماعي.

الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافان على العلوم عام ١٧٨٧م مطلع القرن التاسع عشر. كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، كما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية) غير الأوروبية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية في مختلف الأزمنة والأمكنة التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنثروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزءاً أو مرحلة من خطواتها.

الإثنوغرافيا Ethnography

وهي علم يقوم على المعاينة الميدانية لخصائص المجموعات البشرية الصغيرة. وهذا العلم يحاول من خلال المونوغرافيا (الدراسة المفردة) أن يصف ويحلل جميع أوجه حياة الجماعة المدروسة (الوجه الإيكولوجي، الاقتصادي، السياسي، القانوني، الديني...)

وغلب على هذا العلم دراسة الشعوب التي لم تعرف الكتابة، لكن الدراسات الإثنوغرافية المعاصرة حول مجتمعات حديثة بدأت تشق طريقها إلى النور (كدراسة ثقافة الأرياف وثقافة الفقراء والأحياء المميزة في المدن الكبيرة).

الإمبيريقية: التجريبية Empiricism

يعتبر هذا الاتجاه أن المعرفة قائمة على التجربة المباشرة والملاحظة التي تقوم على ما تدركه الحواس وحدها، وأن كل قول لا يمكن فحصه عن طريق الحواس لا قيمة له. كما ينكر هذا الاتجاه وجود حقائق عقلية سابقة على الخبرة الحسية وغير معتمدة عليها، فليس هناك سوى الجزئيات الحسية، فاللفظ الكلي مجرد اسم أطلقناه على مجموعة الجزئيات المتشابهة التي تكوّن نوعاً. أي أنه لا وجود لمعان كلية مجردة مستقلة عن وجود الجزئيات التي تدركها الحواس. وبالتالي لا يوجد عند أصحاب هذا الاتجاه معرفة يقينية، فما دامت المعرفة مستمدة من الخبرة الحسية فهي احتمالية بدرجات متفاوتة.

ويؤخذ هذا الاتجاه عدم تقديره لدور التجريدات العلمية والدور الفعال والاستقلال النسبي للفكر الذي يقرر صدور المبادئ والقوانين عن العقل.

الحقل Field

وهو مصطلح مستعار من الكهرباء المغناطيسية، وهو يعني حيزاً جغرافياً يخضع لخصائص واحدة ويسري فيه منطق واحد للأمور ومتناسق. اقتباس هذه الكلمة في العلوم الاجتماعية حين لاحظ علماء الاجتماع أن الأفراد ينتمون إلى حقول مميزة. فالحقل الديني له معالمه وأمكنته وحيزّه المادي والمعنوي، ما يجعله حقلاً مميزاً يخضع لمنطق في الأمور ضمن نسق ذهني ومعرفي واحد. واستخدم عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو هذا المفهوم بشكل منهجي وواسع.

أما الحقل الثقافي فهو أول وأسهل ما يمكن إدراكه حيث إن معالمه مسجلة ومطبوعة في مسالك الناس وعاداتهم وتقاليدهم وبيوتهم وأعمالهم... أما مصطلح البحث الحقلي (Field Study) فيعني الدراسة الميدانية دون الارتباط بمعنى كلمة الحقل كما وردت وشرحت أعلاه. والفرق بين الحقل الاجتماعي وباقي الحقول هو أنه يشمل ويتضمن الحقول كافة فالحقل الديني يعد اجتماعياً وكذلك الحقل الاقتصادي والعلمي والثقافي. في الخلاصة مردّ الحقول كلها إلى الحقل الاجتماعي الذي هو الدائرة الكبيرة الذي تتحرك في إطاره جميع الحقول الإنسانية الأخرى.

المنهج الوظيفي Functionalism

اشتهر هذا المنهج في الولايات المتحدة على يد مالينوفسكي وميرتُن وبارسونز، وهو يطبق مبادئ علم الاجتماع الكلاسيكية على الظواهر الاجتماعية، منطلقاً من زاوية شبه واحدة، وهي وظيفة كل عنصر من العناصر في توازن النظام الاجتماعي العام القائم في المجتمع. والمقصود طبعاً بالوظيفة غير الدور المهني. فللمهنة وظيفة ولكن للطاولة أيضاً وظيفة وكذلك بالنسبة إلى القيم والمعارف، وهي كلها وظائف اجتماعية ترتبط بنظام اجتماعي محدد يتميز بتوازن داخلي يعدل لصالحه بشكل مستمر جميع هذه الوظائف.

الرومانسية، الرومانطقية Romanticism

وهي منهج في الفن الأوروبي حل محل المذهب الكلاسيكي في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر، ونشأ عن مصدرين مختلفين:

- حركة التحرر التي أيقظتها الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ وصراع الشعوب ضد الإقطاع والقهر الوطني.
- الإحباط الذي قاسته فئات اجتماعية واسعة لنتائج ثورة القرن الثامن عشر.

وعلى الرغم من أن المثل العليا الجمالية لهذا التيار كانت خيالية في كثير من المناسبات، إلا أنها كانت تعبر مع ذلك عن فهم معين لتناقضات المجتمع والاهتمام بحياة الناس وكانت موجهة نحو المستقبل. وكان بين فناني المذهب الرومانسي بيرون وشيلي وهيغو وساند وديلا كروا وشوبيرت وشوبان.

إنها اتجاه نحو التحرر من القواعد القائمة والتقاليد الموروثة وحب الطبيعة وتغليب المشاعر الذاتية والخيار على العقل والمنطق. إنها وفق النظر الفلسفي إطلاق الموقف الفردي والاعتقاد بلا نهائية الوجود ولا نهائية التقدم في التاريخ. ويقابلها كاتجاه الكلاسيكية.

المنهجية **Methodology**

وهي تعني مجموع المعارف والتقنيات والأساليب التي تقترن بالبحث العلمي. مهمة المنهجية تقضي بجمع المعلومات مباشرة من الحقل، ثم العمل على تصنيفها وترتيبها وقياسها وتحليلها بغية استخلاص نتائجها والولوج إلى ثوابت الظاهرة الاجتماعية المدروسة. وتدخل ضمن إطار المنهجية عملية تقويم النتائج وصحة الفرضيات وصوابية اختيار التقنيات.

ميكرو وماكرو سوسيولوجيا **Mirco and Macro-sociology**

يمكن أن نترجم ماكروسوسيولوجيا بسوسيولوجيا الكليات أما الميكروسوسيولوجيا فهي سوسيولوجيا الجزئيات. وقد راج هذا المصطلح تحت قلم عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش.

وفي الواقع العملي المعاش تتألف الوحدات الاجتماعية من وحدات شاملة وكلية ومن وحدات أخرى جزئية وفرعية. تضمن الدائرة الكبيرة التي تشكلها الظواهر الاجتماعية الشاملة، هناك دوائر متعددة أصغر تشكل جزئيات الموضوع العام. ومن المفيد أن يقوم الباحث بتحليل الموضوعات الكلية، حيث لا فهم لسير أمور المجتمع إلا من منطلق شمولي وعام، وحيث إن علم الاجتماع بأسره يقوم على فكرة مفادها أن العام هو الذي يفسر الخاص، وأن سلوك الأفراد لا يتخذ معناه الحقيقي إلا في إطار ما نسميه النشاط الاجتماعي، لذلك يصبح من الضروري دراسة الظواهر على مستوى الكليات والجزئيات.

نموذج **Model**

النموذج بناء فكري جرى تجسيده في الواقع الاجتماعي والطبيعي. والباحث يلجأ في مستهل بحثه إلى عدد من النماذج الجاهزة ليركز عليها بحثه. فالفرضيات التي ينطلق منها نماذج، وكذلك التقنيات والتصنيفات، بل يمكن أن نعتبر خطة بحثه بكاملها سلسلة من النماذج يستوحي منها خطواته العملانية. ويختلف النموذج عن الأحكام العامة بأنه عقلاني وصادر عن تجربة موضوعية ويرتكز على مثال أعلى.

العقلية **Local Mentality**

هناك فرق بين استخدام كلمتي ذهنية وعقلية، فالذهنية وفق ما تم شرحه تعني هذا الغلاف المفاهيمي والمعرفي الشامل الذي يغطي صور وأحكام وتصورات وتصرفات شعب معين (ذهنية اللبنانيين أو الإنكليز أو...) أما العقلية فهي هذا البناء المفاهيمي الجزئي الذي تنضوي

تحت لوائه مثلاً «عقلية الأغنياء» و«عقلية الفقراء» و«عقلية النساء»... إلخ. وبالتالي فإن الذهنية العامة قادرة على احتواء العقليات المتنافرة والمتخاصمة لأنها تقوم على عناصر شاملة وعديدة لا على عنصر واحد.

التضامن الآلي Mechanical Solidarity

استخدم هذا المفهوم عالم الاجتماع البريطاني هربرت سبنسر، ثم إميل دوركايم في كتابه حول تقسيم العمل الاجتماعي. ففي المجتمعات التقليدية حيث يسود التضامن الآلي نجد أن المجتمع يتميز بكل أخلاقي ينتج عنه الضمير الجماعي الذي يسيطر على الجميع، حيث تمارس قواعد الكبت والقمع على السلوك الفردي، فكل الظواهر الاجتماعية في هذه المجتمعات التقليدية عامة وجماعية.

أما في المجتمعات الحديثة المعروفة بالتضامن العضوي، وعلى عكس ما سبق، فالوظائف المختلفة والقيم الفردية تفرض علاقات تكامل وترابط تشبه العلاقات التي تربط بين أعضاء الجسم كافة. من هنا فإن العلاقات العضوية هي علاقات تكاملية. ويتجلى ذلك على صعيد القانون في احترام الفرد والفردية وضعف الضمير الجماعي. فالأفراد يتحركون بمفردهم، بروح المسؤولية دونما حاجة إلى قمع، حيث إن القانون العام الذي يسيّر أمور المجتمع يقوم على الوعي الفردي المتكامل مع وعي الآخرين، لا على الضمير الجماعي الجاف وغير القادر على استيعاب التغيير أو التصرف الفردي الخلاق، لشدّة تقليديته وارتباطه بنماذج ماضية لا تتحرك.

قطيع بشري Human Herd

القطيع البشري هو التسمية التي أُعطيت للمجموعات البشرية التي قامت فجر التاريخ. وميزة هذه المجموعات أنها كانت تعيش كالقطعان الحيوانية، وتنتقل باستمرار من مكان إلى آخر بحثاً عن الغذاء.

فرضية Hypothesis

هي جواب افتراضي يضعه الباحث في مستهل بحثه بغية التمكن من الانطلاق منها كقاعدة عملية يبني عليها خطة عمله. ويمكن التحقق من صحة الفرضية باللجوء إلى الاختبارات التجريبية التي يتشكل منها البحث الميداني.

جهاز الدولة الأيديولوجي Ideological Apparatus of State

مصطلح وضعه الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير، ويقصد به أجهزة الدولة غير القمعية (الجيش، الشرطة والأمن) بل العاملة على الاستيعاب الأيديولوجي للجماهير، حيث وقود هذه الأجهزة هي الأيديولوجيا ومن خلالها تعيد الدولة شروط إنتاج سيطرتها على المجتمع. فمن دون إنتاج شروط إنتاج الولاء تتوقف الأيديولوجيا عن العمل ويتصدع بناء السلطة بكامله. وتقوم هذه الأجهزة على العائلة - المدارس، الأندية والروابط، أنظمة المحاكم، النقابات، نظام الطوائف.

النزوع الشخصي الاجتماعي Habitus

طرح هذا المفهوم عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو في كتاب له صدر عام ١٩٦٤ تحت عنوان **الورثاء** والذي انكب فيه على دراسة بنية ومضامين النظام التعليمي. ثم تعمق في هذا المفهوم عام ١٩٧٠ في كتابه **إعادة الإنتاج** ثم في كتاب آخر هو **الحسّ العملي**.

ميزة النزوع الشخصي الاجتماعي أنه بنية منظمة تتدخل في تشكيل وتنظيم الاستعدادات وتالياً الممارسات، وهي لا تفترض وعياً كاملاً من قبل حاملها، حيث إن الـ «Habitus» يحرك

المواقف ويدفع صاحبها إلى إطاعة نموذج أو أكثر من نماذج السلوك والتفكير دون سواها، بدون أن تظهر العملية وكأنها بقيادة موجه علني المظاهر والوظيفة، علماً أن هذه الاستعدادات ليست وهمية أو ذهنية المنشأ، بل هي موضوعية ناشئة عن الحياة العملية، وقد انتظمت مع مرور الزمن في إطار نزوعات ثاقبة.

الـ «Habitus» أيضاً هو نتاج للتاريخ من حيث كونه نتاجاً للممارسات الفردية والجماعية، وقد يكون حصيلة تراكم لتجارب سابقة استخلص منها مسلكاً أعمق بكثير من العادة. مسلك يتجاوب مع الحياة العملية اليومية. فالنموذج الذي يعود إليه الفرد ليس واحداً ثابتاً، بل ديناميكياً متحركاً يصلح لأكثر من مجال معرفي. ولأنه كذلك فهو نتاج فئة محددة من الثوابت الموضوعية تدفع باتجاه توليد مسالك معقولة ومنسجمة مع الحسّ السليم.

الكليّة **Holism**

تعتبر هذه النظرية أن الأشخاص والجماعات يتميزون بكيان كلي متميز وخاص، والدخول إلى لب هذا الكيان مستحيل انطلاقاً من دراسة العناصر الفردية أو الظواهر الجزئية التي تكون الظاهرة الكلية.

لذلك فعلى الباحث في العلوم الاجتماعية أن يقوم بدراسة الأنظمة والكيانات والهياكل العامة ككليات بغية فهم ما يدور في الجزئيات.

الذهنية العامة **General Mentality**

وتعني مجموع السمات العامة والنماذج المعرفية التي يتميز بها شعب معين، منها ما يرتدي الطابع الأخلاقي ومنها ما يرتدي الطابع السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي والحضاري العام. ولكونها تشمل هذه الحقول كافة، فإن الذهنية تدخل في تشكيل المسالك العامة التي تتطلبها الحياة اليومية وترتدي طابعاً عملانياً.

لذلك تشمل الذهنية سلسلة النماذج العامة الجاهزة، الموروثة والتقليدية، الصالحة للسلوك الراهن، فضلاً عن المحرمات والممنوعات وأشكال العيب المختلفة وتصطبغ لذلك بطابع معرفي يشمل الطبقات الواعية وغير الواعية من السلوك الاجتماعي العام.

تنتمي الذهنية العامة إلى المجال الاجتماعي العام، فلا وجود لذهنية فردية مثلاً، ذلك أن وجود الذهنية مرتبط بوجود البنية الاجتماعية حكماً.

التاريخانية **Historicism**

أطلق الفيلسوف النمساوي كارل بوبر هذا المفهوم عام ١٩٤٥ وأراد من خلاله أن يحارب نزعة بعض الفلاسفة إلى الاعتماد على التاريخ. فقد أساءت هذه الطريقة في رأيه إلى البشرية، حيث إنها كانت تشكل قوالب جاهزة يستخدمها السياسيون لتوجيه الناس باتجاه أهدافهم التسلطية وإبعادهم عن حرية القرار والديمقراطية الحقة. فالأنظمة التوتاليتارية استندت كلها إلى نظريات تاريخانية، تقحم التاريخ وتؤدلج النظرة إليه في سبيل بلوغ مطامع سياسية وتسلطية.

القطع السوسيولوجي **Sociological Rupture**

يطلق على عملية الابتعاد الواعي عن موضوع البحث والتي تهدف إلى الإلمام بأقصى درجات الحياد والموضوعية. فموضوع البحث الاجتماعي يكون عادة في إطار الحقل الذي يعيش فيه الباحث. ومن الطبيعي أن يمتلك الباحث شعوراً بأنه يعلم أسباب الظاهرة وخلفياتها على الرغم من الأسئلة التي يطرحها

على المبحوثين. وهذا الاقتراب الطبيعي بين الباحث والمبحوث مصدر العديد من المغالطات، حيث إن الباحث يميل إلى إسقاط تصوراته على موضوع بحثه.

ومن الأمثلة الشهيرة على أهمية القطع السوسيولوجي تذكر الأبحاث التي قام بها الباحث الأمريكي لزارسفلد والتي كذبت الأفكار الشائعة في الشارع الأمريكي، كالقول بأن نسبة الجنود المتعلمين أكثر عرضة من غير المتعلمين للإصابة بالحالات العصبية، أو أن الجنود السود أقل طموحاً من البيض في الجيش الأمريكي لكونهم ينتمون إلى عرق كسول. فقد توصل هذا الباحث ميدانياً إلى عكس هذه الأفكار الرائجة تماماً.

ولا يعني هذا أن جميع الأفكار العامة مغلوطة، لكن نزاهة الباحث العلمية تفرض عليه أخذ الحيطة المنهجية تجاه الأفكار العامة والأحكام المسبقة.

الوظيفية البنيوية Structural Functionalism

كان عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز قد وضع الأسس النظرية للبناء الاجتماعي العام القائم على التوازن الدائم بين عناصره من خلال توزيع دقيق لوظائف العناصر الاجتماعية ومهماتها ومصالحها. وقد استوحى عالم السياسة غابريال الموند النظرية الوظيفية كما قدمها بارسونز وعمل على تطبيقها في بنية النظام السياسي في المجتمع. فأفضت به عملية الدمج هذه إلى ابتكار منهج خاص عرف في ما بعد في علم الاجتماع السياسي بالوظيفية البنيوية والتي كانت تسعى إلى تفسير بنية النظام السياسي من خلال دراسة وظائفه.

التفتت الاجتماعي Social Atomization

ظاهرة تنشأ عن انحلال روابط التضامن في إطار البنى الاجتماعية الأساسية كالعائلة والجماعة والمتحد. والحداثة في الغرب في رأي العديد من علماء الاجتماع كانت مصدر تفتّت في العلاقات الاجتماعية، وسبب ذلك يكمن في تقسيم العمل الذي رافق الثورة الصناعية والذي تعامل مع القوة العاملة على أساس أفراد، فازداد الابتعاد بين أفراد العائلة الواحدة والشعوب بالانسلاب والتشيّؤ.

كما يمكن أن ينتج التفتت الاجتماعي عن الهجرة من الريف حيث كان يعيش الفرد في إطار متحد اجتماعي تسود فيه آليات وروابط محددة ومعروفة، عكس الحال في المدينة الكبيرة حيث ينسلخ عن عاداته وتقاليده وعلاقاته الحميمة.

الواقع السوسيولوجي Sociological Reality

يخلط عادة عالم الاجتماع المبتدئ بين ما يطلق عليه اسم الواقع الاجتماعي والواقع السوسيولوجي. فالواقع الاجتماعي هو الذي ينشأ عن فكرة أو تصور مسبق. غير أن هذا الواقع الاجتماعي هو في الواقع «ما نعتقد» أنه الواقع.

قد ينشأ الواقع الاجتماعي عن فكرة شائعة نقوم بإعطائها الصدقية سلفاً لثقتنا المفرطة بالأحكام الجماعية. أما الواقع السوسيولوجي فهو نقيض الواقع الاجتماعي من حيث كونه الواقع الموضوعي، لا الموسوم في الذهن، والذي تم قياسه واختباره من خلال تقنيات البحث المعروفة (ملاحظة، مقابلة، استمارة، إحصاءات، عينة، فرضيات...).

هذا لا يعني أن هدف دراسة الواقع السوسيولوجي هو النفي الدائم لما هو مرسوم

في تصورات الواقع الاجتماعي، حيث إنه من الممكن التوصل إلى تطابق الواقعين. والعديد من الأبحاث توصلت إلى حقيقة مفادها عدم التطابق بين الواقع الاجتماعي والواقع السوسيولوجي، كما كشف بيار بورديو في كتابه الورثاء حول خلل نظام التدريس في فرنسا.

البراغماتية Pragmatism

هي فلسفة أمريكية راجت في الربع الأول من القرن العشرين، وضعت العمل فوق العقيدة، والخبرة فوق المبادئ الثابتة، ويترجمها البعض بـ «الذرائعية». وهي اتخذت من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الفكر وصدقها، أسسها تشارلز بيرس وطورها وليم جيمس وجون ديوي.

جوهر هذه الفلسفة يعتبر أن الحقيقة هي في جملة التجربة الإنسانية، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو في كونها مفيدة، وأن الفكر في طبيعته غائي وأن الحق أمر نسبي يقاس إلى زمن معين ومكان معين وفقاً للتقدم العلمي.

المثال النموذجي Paradigm

اقتبس علماء اجتماع المعرفة والثقافة هذا المصطلح من علم الألسنية، ويقصد به المعطيات المعرفية الأساسية التي ينطلق منها العالم، المُدركة منها وغير المُدركة، والتي توجه تساؤلاته الفكرية والعلمية.

الثقافة الشعبية Popular Culture

وهي ثقافة عامة الناس، المنتشرة على جميع المستويات الاجتماعية والتي تطول الحياة اليومية كافة. أما الثقافة العالمة فهي تلك الثقافة التي انطلقت في الأساس من عناصر الثقافة الشعبية لتتخصص في ما بعد في بعضها، ولتجعل من حقلها حقلاً خاصاً بالعلماء.

جذع الثقافة واحد يقوم على تجارب وخبرات الإنسان المتراكمة في الحقول كافة، لكن توجه الثقافة في الحياة العملية يأخذ المنحى المعروف بالثقافة الشعبية، والتي تتميز بأنها عادة ما تكون غير معروفة المصادر، فالمثل الشعبي وعادات الرقص الشعبي والزغاريد مجهولة الأب عادة، كما تتميز أيضاً بأنها ملك العامة يلجأ إليها من يشاء في الوقت الذي يناسبه. فلا يوجد إطار مؤسسي لها، ويتناقلها الناس بدون وسطاء. وهي تتجلى في الأعياد والاحتفالات والمناسبات.

الثقافة العالمة Scholar Culture

وهي أحدث زمنياً من الثقافة الشعبية وتنحصر في مجالات محددة يتخصص فيها أفراد أو نخب محددة. وهي تقوم على تحديد دقيق لأصول المعرفة ومصادرها. ولا وجود للملكية المشاعية في إطار الثقافة العالمة، فالدخول إلى حقلها يتطلّب تدريباً وتأهيلاً وامتحاناً يرسب أو ينجح فيه طالب الدخول. ويستأثر العلماء بهذا النوع من الثقافة التي حولوها إلى مؤسسات وهي لا تمنح أو تعطى بل تحصّل تحصيلاً حيث فيها درجات وشهادات. الثقافة الشعبية لها جمهورها أما الثقافة العالمة فلها سوقها. ولا يوجد علاقات عاطفية مع الثقافة العالمة بل علاقة عقلية وذهنية باردة قياساً إلى الثقافة الشعبية. وهي في المحصلة لا تقوم على التقليد، بل على الأبحاث وتعتبر أن لها مهمة تقدمية ملقاة على أكتافها لمصلحة البشرية كلها.

التقليد **Tradition**

عند كل شعب نماذج تاريخية قديمة ينزع نحوها تشبهاً بها ورغبة في اعتمادها في حياته المعاصرة. وعندما ننقل نماذج الماضي هذه، ونخطو خطى الأسلاف في أمور حياتنا اليومية والعملية نكون تقليديين، أي أننا نقلد نماذج جامدة ابتدعها أجدادنا واستخدموها من قبل.

الطوبى **Utopia**

وهي تعني باللاتينية اللامكان، المكان غير الموجود، وبالتالي المكان الأمثل والذي يقوم الفلاسفة بوصفه ليكون مثال البنى المستقبلية. وفي جميع لغات وآداب العالم منظرون طوباويون من هذا المنطلق. ومشروع جمهورية أفلاطون مشروع طوباوي، وكذلك المدينة الفاضلة عند الفارابي.

الإيكولوجية البشرية **Human Ecology**

تهتم الإيكولوجية البشرية بدراسة العلاقات بين الإنسان وبيئته، والوقوف على مبلغ تفاعله مع عناصر هذه البيئة والآثار المتبادلة بينه وبينها. ويتضمن هذا التفاعل ظهور أنماط وأساليب للتفكير والعمل الإنساني لاستقلال الطبيعة ثم البحث في تحسين هذه الوسائل وتطويرها. وتتصل هذه الأنماط والأساليب بعضها ببعض بحيث تكون أنساقاً بيئية (Ecosystems). ويمكن دراسة العلاقات الإيكولوجية من وجهتين، الأولى وصفية للحياة الاجتماعية وتصورها كما هي في وقت معين وكما تجري في المناطق المختلفة. والثانية دينامية تتبعية تتعلق بالحياة الاجتماعية في تغيرها ما بين زمن وآخر، وما يترتب على ذلك من تغيرات في البناء الاجتماعي ووظائفه عبر الزمن. أما مصطلح إيكولوجية المدنية (Urban Ecology) فيهتم بدراسة التقسيم العمراني في المدينة، وتوزيع السكان، والخدمات فيها، والعمليات التي تنمو على أساسها المدينة وتتغير.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار البيان، ١٩٧٩.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **المقابسات**. تحقيق محمد توفيق حسين. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩.

إسماعيل، قباري محمد. **علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي**. الإسكندرية: مكتبة المعارف، ١٩٩٠.

أمين، سمير. **مناخ العصر: رؤية نقدية**. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٩.

أندرسون، بندكت [وآخرون]. **القومية: مرض العصر أم خلاصه؟**. أعده للنشر فالح عبد الجبار. لندن: دار الساقي، ١٩٩٥.

أنصار، بيار. **العلوم الاجتماعية المعاصرة**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

إنغليز، ديفيد وجون هيوسون. **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة**. ترجمة لما نصير. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

بدران، شبل. **التربية والأيديولوجية**. الدار البيضاء: منشورات تانسيفت، ١٩٩١.

بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٣**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

بريجنسكي، زبغنيو. **الفوضى**. ترجمة مالك فاضل. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

بلقزيز، عبد الإله. **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية**. بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

بوبكري، محمد. **الديمقراطية في زمن العولمة**. بيروت؛ الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠١.

بودريار، جان. **المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.

بورديو، ب.، ج. س. باسرون وج. س. شامبوردون. **حرفة عالم الاجتماع**. ترجمة نظير جاهل. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٩٣.

بولانتزاس، نيكولاس. **نظرية الدولة**. ترجمة ميشيل كيلو. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧.

تشوداك، سيمون. **النمو المجتمعي**. ترجمة عبد الحميد الحسن. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٠.

التنمية الثقافية: تجارب إقليمية. ترجمة سليم مكسور؛ مراجعة عبده وازن. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر بالتعاون مع اليونسكو، ١٩٨٣.

توفلر، ألفن. **تحول السلطة: بين العنف والثروة والمعرفة**. تعريب فتحي بن شتوان ونبيل عثمان. ط ٢. طرابلس، ليبيا: مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ١٩٩٦.

توماس بيرتون، بوتومور. **علم الاجتماع والنقد الاجتماعي**. ترجمة وتعليق محمد الجوهري [وآخرون]. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.

ثابت، أحمد [وآخرون]. **العولمة وتداعياتها على الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٤)

الثقافة والإبداع. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٢. (في الخطة الشاملة للثقافة العربية؛ ٢)

جابر، سامية محمد. **القانون والضوابط الاجتماعية: مدخل علم الاجتماع إلى فهم التوازن في المجتمع**. تقديم محمد عاطف غيث. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٦٩)

جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها**. تصدير محمد علي أبو ريان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

حجازي، مصطفى. **حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

حرب، علي. **أصنام النظرية وأطياف الحرية: (نقد بورديو وتشومسكي)**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١. (سياسة الفكر؛ ٢)

الحسن، إحسان محمد. **موسوعة علم الاجتماع**. بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٩٩٩.

الحمد، تركي. **الثقافة العربية في عصر العولمة**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

حيدر، علي. **التغير الاجتماعي والتنمية**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢.

الخشاب، أحمد. **الضبط والتنظيم الاجتماعي**. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩.

خضور، يوسف. **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**. دمشق: منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٤.

خليفة، عبد اللطيف محمد. **ارتقاء القيم: دراسة نفسية.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٠)

الخوري، فؤاد اسحق. **مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون.** بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢. (بحوث اجتماعية؛ ١٢)

الخولي، سناء. **مدخل إلى علم الاجتماع.** [الإسكندرية]: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٨.

الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠. (عالم المعرفة؛ ٢٦٤)

الداوي، عبد الرزاق. **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.

الدجاني، أحمد صدقي [وآخرون]. **المثقف العربي: همومه وعطاؤه.** إعداد أنيس صايغ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

دوركايم، إميل. **قواعد المنهج في علم الاجتماع.** ترجمه عن الفرنسية محمود قاسم؛ راجعه محمد بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

دوللو، لويس. **الثقافة الغربية وثقافة الجمهور.** ترجمة عادل العوا. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٠. (زدني علماً)

روشيه، غي. **مقدمة إلى علم الاجتماع العام.** ترجمة مصطفى دندشلي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨٥. ٢ ج.

ــــــــ. ــــــــ. ط ٢. بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢. ٢ ج.

ج ١: **الفعل الاجتماعي.**

ج ٢: **التنظيم الاجتماعي.**

رياض، محمد. **الإنسان: دراسة في النوع والحضارة.** بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤.

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦)

زيعور، محمد علي. **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم.** بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

الساعاتي، سامية حسن. **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي.** ط ٢. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

سالم، علي. **البناء على بيار بورديو.** بيروت: دار النضال، ١٩٩٩.

سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

السيد، رضوان وأحمد برقاوي. **المسألة الثقافية في العالم العربي/الإسلامي.** ط ٢. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١. (حوارات لقرن جديد)

السيد، عبد العاطي. **الإيكولوجيا الاجتماعية: مدخل لدراسة الإنسان والبيئة والمجتمع.** الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

شايغان، داريوش. **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا.** بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١.

شكري، علياء. **علم الاجتماع الفرنسي المعاصر.** الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢.

ـــــــ، محمد علي محمد ومحمد الجواهري. **قراءات معاصرة في علم الاجتماع**. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب للتوزيع، ١٩٧٩.
شمو، محمد علي. **الاتصال الدولي والتكنولوجيا الحديثة**. القاهرة: دار القومية العربية للثقافة والنشر، ١٩٩٨.
شيللر، هربرت. **المتلاعبون بالعقول**. ترجمة عبد السلام رضوان. ط ٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٣)
صدام الحضارات: نصوص نقدية في المنهج والمضمون لمقولة «هنتنغتون». بيروت: المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ١٩٩٩.
العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.
عطية، عاطف. **المجتمع، الدين والتقاليد: بحث في إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين والسياسة**. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٣.
ـــــــ وعبد الغني عماد. **البيئة والإنسان: دراسات في جغرافية الإنسان، المعاش والسياسة**. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩٨.
ـــــــ وـــــــ. ـــــــ. ط ٢. بيروت: دار مختارات، ٢٠٠٢.
علي، حسين. **نهاية التاريخ أم صدام الحضارات؟**. بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٢.
علي، نبيل. **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٦٥)
غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**. بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)
غرامشي، أنطونيو. **فكر غرامشي**. مختارات جمعها أرلو ساليناوي وماريو سبينيلا. ترجمة تحسين الشيخ علي. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨.
غصوب، مي. **ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
غيلنر، إرنست. **ما بعد الحداثة والعقل والدين**. ترجمة معين الإمام. دمشق: دار المدى للثقافة، ٢٠٠١.
غليون، برهان وسمير أمين. **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (حوارات لقرن جديد)
غورفيتش، جورج. **الأطر الاجتماعية للمعرفة**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١.
فادية، ميشيل. **الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.
فهيم، حسين. **قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. (عالم المعرفة؛ ٩٨)
فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي؛ الترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايبي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.
قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور. رئيس التحرير إيكه هولتكرانس؛ ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣.
ج ١: **المفاهيم العامة في الإثنولوجيا**.

كاميت، جون. **غرامشي: حياته وأعماله**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤.

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

كوبر، آدم. **الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي**. ترجمة تراجي فتحي ومراجعة ليلى الموسوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٤٩)

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

لبيب، الطاهر. **سوسيولوجية الثقافة**. ط ٥. صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨.

لكلرك، جيرار. **الانتروبولوجيا والاستعمار**. ترجمة جورج كتورة. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

لنتون، رالف. **دراسة الإنسان**. ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٦٤.

لوكاش، جورج. **التاريخ والوعي الطبقي**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩.

مارتين، هانس - بيتر وهارالد شومان. **فخ العولمة: الإعتداء على الديمقراطية والرفاهية**. ترجمة عدنان عباس علي؛ مراجعة وتقديم رمزي زكي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٩٥)

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **الأيديولوجية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. بيروت: دار دمشق، ١٩٧٦.

مانهايم، كارل. **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. ترجمة محمد رجا الديريني. الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠.

مجموعة من الكتّاب. **نظرية الثقافة**. ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧. (عالم المعرفة؛ ٢٢٣)

محفوظ، محمد. **الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

محمد، محمد علي، غريب سيد أحمد وعلي عبد الرزاق حلبي. **المجتمع والثقافة والشخصية**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ ٥٥)

مدبولي، جلال. **الاجتماع الثقافي**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩.

المسدي، عبد السلام. **العولمة والعولمة المضادة**. القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩.

المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**. طرابلس، ليبيا: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٩.

معتوق، فريدريك. **تطور علم اجتماع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ــــــــــ. **معجم العلوم الاجتماعية: إنكليزي، فرنسي، عربي**. مراجعة وإشراف محمد دبس. بيروت: أكاديميا، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **المعرفة، المجتمع والتاريخ.** طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٩١.
ميتشل، دينكن. **معجم علم الاجتماع.** ترجمة إحسان محمد الحسن. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.
ميروغليو، آيبل. **سيكولوجيا الشعوب.** ترجمة نهاد رضا. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١.
نصار، ناصيف. **الأيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.
نيسبت، روبرت وروبرت بيران. **علم الاجتماع.** ترجمة جريس خوري. بيروت: دار النضال، ١٩٩٠.
هابرماس، يورغن. **الحداثة وخطابها السياسي.** ترجمة جورج تامر؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢.
هاردت، مايكل وأنطونيو نيغري. **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة.** تعريب فاضل جتكر؛ راجع النص رضوان السيد. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢.
هنتنغتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.** نقله إلى العربية مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف. مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.
هوركهايمر، ماكس وثيودور أدورنو. **جدل التنوير: شذرات فلسفيّة.** ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦.
هيرست، بول وجراهام طومبسون. **ما العولمة؟: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم.** ترجمة فالح عبد الجبار. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٧٣)
وصفي، عاطف. **الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية.** بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١.
ولد أباه، السيد. **إتجاهات العولمة: إشكالات الألفية الجديدة.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

دوريات

أبو حلاوة، كريم. «الآثار الثقافية للعولمة: حظوظ الخصوصيات الثقافية في بناء عولمة بديلة.» **عالم الفكر:** السنة ٢٩، العدد ٣، كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ٢٠٠١.
أتالي، جاك. «ستدمر الديمقراطية وتنسف الحضارة الكونية.» **القبس:** ١٩٩٧/٤/٢٦.
أراق، سعيد. «الثقافة الشعبية: النسق والوظيفة والخطاب.» **مجلة الثقافة الشعبية** (البحرين): العدد ٢٨، ٢٠١٤.
بارباليت، ج. م. «العقلانية والانفعال في سويولوجيا ماكس فيبر.» ترجمة عاطف أحمد. **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ١١٠، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ٢٠٠٢.
بايكر، وين إي وورونالد إنجل هارت. «تحدي العصرنة للقيم التقليدية.» ترجمة عدنان جرجس. **الثقافة العالمية:** العدد ١١٠، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ٢٠٠٢.
بلقزيز، عبد الإله. «العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟.» **المستقبل العربي:** السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/مارس ١٩٩٨.

الجابري، محمد عابد. «حوار الثقافات في العالم ما بعد ١١ أيلول.» المستقبل: ٢/١٠/٢٠٠٢.

حسن، حمدي عبد الرحمن. «العولمة وآثارها السياسية في النظام الإقليمي العربي: رؤية عربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٥٨، آب/أغسطس ٢٠٠٠.

الديراني، سليمان. «ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد.» **الفكر العربي**: السنة ١٥، العدد ٧٨، خريف ١٩٩٤.

رادكليف ـ براون، ألفريد. «في البناء الاجتماعي.» ترجمة عبد الحميد الزين. **مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية** (القاهرة): صيف ـ خريف ١٩٦٠.

عبد الله، إسماعيل صبري. «أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين.» تعقيب رمزي زكي. **عالم الفكر**: السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٩١.

________. «الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٤، تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧.

العظم، صادق جلال. «ما هي العولمة؟.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٤، تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧.

فاكان، لويك ج.د. «نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها.» ترجمة أحمد حسان. **فصول** (الهيئة المصرية العامة للكتاب): العدد ٦٠، صيف ـ خريف ٢٠٠٢.

لوموند: ١٢/١٢/٢٠٠١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Allen, Francis R. [et al.]. *Technology and Social Change.* New York: Appleton-Century-Crofts, [1957]. (Appleton-Century-Crofts Sociology Series)

Anderson, James. *A Global World.* Oxford: Open University Press, 1995.

L'Année Sociologique. Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de philosophie contemporaine; no. 22)

Aron, Raymond. *The Opium of the Intellectuals.* Translated by Terence Kilmartin. New York: Norton, 1962.

Barker, Ernest. *National Character and the Factors in its Formation.* London: Methuen, [1927].

Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference.* London: Little, Brown, 1969.

Beals, Ralph L. and Harry Hoijer. *An Introduction to Anthropology.* New York: Macmillan, [1953].

Bell, Daniel. *The End of Ideology; on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties.* New York: Free Press, [1960].

________. *Vers la société post-industrielle.* Traduit de l'anglais par Pierre Andler; préface de François Bourricaud. Paris: R. Laffont, 1976.

Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword; Patterns of Japanese Culture.* Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1946.

Bierstedt, Robert. *The Social Order; an Introduction to Sociology.* 2nd ed. New York: McGraw-Hill, [1963].

Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism; Perspective and Method.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969].

Bourdieu, Pierre. *Un Art moyen: Essai sur les usages sociaux de la photographie.* Paris: Editions de Minuit, 1965. (Le Sens commun)

________. *La Distinction: Critique sociale du jugement.* Paris: Editions de Minuit, 1979. (Le Sens commun)

________. *Le Sens pratique.* Paris: Éditions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

________. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action.* Paris: Seuil, 1999.

________. *Réponses: Pour une anthropologie reflexive.* Avec [la présentation, les notes et la bibliographie de] Loïc J. D. Wacquant. Paris: Éd. du Seuil, 1992. (Libre examen, politique)

________ et Alain Darbel. *L'Amour de l'art: Les Musées d'art européens et leur public.* Paris: Editions de Minuit, 1974. (Le Sens commun)

________ et Jean-Claude Passeron. *Les Etudiants et leurs etudes.* Avec la collab. de Michel Eliard. Paris; La Haye: Mouton, 1964. (Cahiers du centre de sociologie Européenne, sociologie de l'éducation; 1)

________ et ________. *Les Héritiers: Les Etudiants et la culture.* Paris: Ed. de Minuit, 1964. (Le Sens commun)

________ et ________. *La Reproduction: Eléments pour une théorie du système d'enseignement.* Paris: Éditions de Minuit, 1970. (Le Sens commun)

Braudel, Fernand. *A History of Civilizations.* Translated by Richard Mayne. New York: A. Lane; Penguin Press, 1994.

Camilleri, Carmel [et al.]. *Les Stratégies identitaires.* Paris Presses universitaires de France (PUF), 1998.

Cashmore, Ellis and Chris Rojek (eds.). *Dictionary of Cultural Theorists.* Foreword by Douglas Kellner. London; New York: Arnold, 1999.

Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien: Arts de faire.* Paris: Gallimard, 1980.

Claude, Grignon et Passeron Jean-Claude. *Le Savant et le Populaire* Paris: Gallimard; Le Seuil, 1989.

Duijker, H. C. J. and N. H. Frijda. *National Character and National Stereotypes; a Trend Report Prepared for the International Union of Scientific Psychology.* Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1960. (Confluence, Surveys of Research in the Social Sciences; v.1)

Durkheim, Emile. *Professional Ethics and Civic Morals.* Translated by Cornelia Brookfield. With New York preface by Bryan S. Turner. London: Routledge and Paul, [1957]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Essays on Max Weber. Berkeley, CA: University of California Press, 1971.

Fukuyama, Francis. *Have We Reached the End of History?.* Santa Monica, CA: Rand Corporation, 1989.

Gellner, Ernest. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism.* Oxford; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1992. (New Perspectives on the Past)

Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge, MA: Polity Press, 1994.

Ginsberg, Morris. *The Psychology of Society*. London: Methuen and Co. Ltd., 1937.

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987.

Hall, Stuart [et al.] (eds.). *Modernity: An Introduction Ton to Modern Societies*. London: Wiley, 1992.

Haslam, S. Alexander. *Psychology in Organizations: The Social Identity Approach*. London: Thousand Oakes: New Delhi: Sage Publications, 2001.

Herskovits, Melville. *Acculturation: The Study of Culture Contact.* New York: J. J. Augustin Publisher, 1938.

_______. *The Basics* of *Cultural Anthropology*. New York: London: Knopf, 1948.

Hertzler, J.O. *Social Institutions*. Lincoln, NB: University of Nebraska Press, [1946].

Hollander, Edwin P. and Raymond G. Hunt (eds.). *Current Perspectives in Social Psychology: Readings with Commentary*. 4th ed. New York: Oxford University Press, 1976.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by John Cumming. [New York]: Herder and Herder, [1972].

Jacoby, Russell. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books, 1999.

Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn. *Culture; a Critical Review of Concepts and Definitions*. With the assistance of Wayne Untereiner and appendices by Alfred G. Meyer. New York: Vintage Books, 1952. (Vintage Books; no. V-226)

Lasch, Christopher. *The Agony of the American Left*. New York: Vintage, 1969.

Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit, 1979. (Collection critique)

_______. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*. Translation edited by Julian Pefanis and Morgan Thomas; translations by Don Barry [et al.]; afterword by Wlad Godzich. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change; an Inquiry into Race Relations in Africa*. Edited by Phyllis M. Kaberry. New Haven: Yale University Press; London: H. Milford: Oxford University Press, 1945.

_______. *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*. With a preface by Huntington Cairns.Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.

Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Edited by Paul Kecskemeti. London: Routledge and K. Paul, 1952. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Mead, Margaret and Rhoda Métraux (eds.). *The Study of Culture at a Distance*. [Chicago], IL: University of Chicago Press, [1953].

Merrill, Francis E. *Society and Culture, an Introduction to Sociology*. 4th ed. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969]. (Prentice-Hall Sociology Series)

Ohmae, Kenichi. *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy.* New York: Fontana, 1990.

Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* 2nd ed. Glencoe, IL: Free Press, 1949.

Power, Politics and People; the Collected Essays of C. Wright Mills. Edited and with an introd. by Irving Louis Horowitz. New York: Ballantine Books, [1963]. (Ballantine Books; DF700)

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure et fonction dans la société primitive.* Traduction de Françoise et Louis Marin; présentation et notes de Louis Marin. Paris: Editions de Minuit, 1968. (Collection Points, sciences humaines; 37)

Rescher, Nicholas. *Introduction to Value Theory.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969].

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture.* London: Sage, 1992. (Theory, Culture and Society)

Rokeach, Milton. *Beliefs, Attitudes, and Values; a Theory of Organization and Change.* San Francisco: Jossey-Bass, 1976. (Jossey-Bass Behavioral Science Series)

________. *The Nature of Human Values.* New York: Free Press, 1973.

Rosenberg, Bernard and David Manning White (eds.). *Mass Culture: The Popular Arts in America.* Glencoe IL: Free Press, 1957.

Rummel, Rudolph J. *Understanding Conflict and War.* [Beverly Hills, CA]: Sage Publications, [1975-1981]. 5 vols.

Vol. 1: *The Dynamic Psychological Field.*

Vol. 2: *The Conflict Helix.*

Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge.* London: Routledge, 1980 [1924].

Shapiro, H. L. *Aspects of Culture.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1956. (Brown and Haley Lectures)

Simmel, Georg. *Conflict and the Web of Group-Affiliations.* Translated by Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix; With a foreword by Everett C. Hughes. New York: Free Press, 1955.

________. *The Sociology of Georg Simmel.* Translated, edited, and with an introduction by Kurt H. Wolff. New York: Free Press, [1950].

Simon, Pierre-Jean. *La Bretonnité: une ethnicité problématique* Rennes: Terre de Brume-Presses, Universitaires de Rennes, 1999.

Sorokin, P. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology.* New York: Harper, [1947]. (Harper's Social Science Series)

Spengler, Oswald. *The Decline of the West.* Authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson. New York: A. A. Knopf, 1926-1928. 2 vols.

Vol. 1: *Form and Actuality.*

Strinati, Dominic. An *Introduction to Theories of Popular Culture.* London: Routledge, 1955.

________. ________. 2nd ed. London: Routledge, 2004.

Sumner, William Graham. *Folkways; a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals.* With a special introduction by William Lyon Phelps. Boston, MA; New York: Ginn and Company, [1940].

Tajfel, Henri (ed.). *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Toffler, Alvin and Heidi Toffler. *War and Anti-war: Survival at the Dawn of the 21st Century.* Boston, MA: Little, Brown, 1993.

Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble?: Egaux et différents.* Paris: Fayard, 1997.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* London: J. Murray, 1871. 2 vols.

United Nations Development Programme [UNDP]. *Human Development Report, 1993.* New York: Oxford University Press, 1993.

Wallerstein, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991. (Studies in Modern Capitalism = Etudes sur le capitalisme moderne)

Weber, Max. *Basic Concepts in Sociology.* Translated and with an introd. by H. P. Secher. New York: Greenwood Press, [1969].

White, Leslie A. *The Concept of Culture.* New York: Bobbs Merrill, 1959.

________. *The Science of Culture, a Study of Man and Civilization.* New York: Farrar, Straus, 1949.

Periodicals

American Sociological Review: vol. 53, December 1988.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss. «Note on the Notion of Civilization.» *Social Research*: vol. 38, 1971.

European Journal of Sociology: vol. 41, no. 6, 2001.

Fukuyama, Francis. «Their Target: The Modern World.» *Newsweek:* special Issue, December 2001-February 2002.

Hoebel, E. A. «Anthropological Perspectives on National Character.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Philadelphia): 1967.

Tajfel, Henri. «Social Psychology and Social Reality.» *New Society:* vol. 39, 1977.

La Pensée (Paris): no. 151, juin 1970.

Roger, Bastide. «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.» *Cahiers internationaux de sociologie*: no. 21, 1956.

Conference

Ethnocentrisme et diplomatie: L'Amérique et le monde au XXème siècle. Edited par Pierre Melandri et Serge Ricard. Paris: L'Harmattan, 2001. (Collection l'aire Anglophone)

Websites

<http://www.z.gol.com/users/dersot/pwte>.

<http://www.sociology.org>.

<http://www.ifpa.com>.

<http://www.to.or.at/~redrian/texts/memesis-e>.

<http://www.csis.org>.

<http://www.pscw.uva.nl/sociosite>.

<http://www.sociologyonline.co.uk>.

<http://www.sociology.com>.

<http://www.appliedsoc.org>.

<http://www.iiss.org>.

<http://www.hawaii.edu/powerkills/TCH.CHAP12.HTM>.

<http://www.vtexax.edu/cola/depts./anthropology/culturedynamics>.

Bodley, John H. «An Anthropological Perspective.» <http://www.vax.wcsu.edu/socialsci/socres.html>.

«Culture, inc. Popular Culture.» <http://www.sosig.ac.uk/sociology>.

Geertz, Clifford. «Interpretation of Culture.» <http://vax.wcsu.edu/socialsci/socres.html>.

George, Susan. «A Short History of Neoliberalism: Conference on Economic Sovereignty in a Globalising World.» 24-26 March 1999. <http://www.globalpolicy.org/globaliz/econ/histneol.htm>.

Kellner, Douglas. «Globalization and the Postmodern Turn.» <http://www.gseis.ucla.edu/courses/ed253a/dk/GLOBPM.htm>.

Lubbers, Ruud. «New Media.» <http://www.globalize.org/puplications/newmedia>.

Mander, Jerry. «The Dark Side of Globalization: What the Media Are Missing.» <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/1232/global.html>.

«Sociology of Education.» <http://www.JSTOR.org/journals/00380407.html>.

«Vygotsky and Activity Theory.» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

«Vygotsky and Cognitive Science in Socio-Cultural Theory.» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

فهرس

- ت -

- ث -

- ج -

- ش -

- ص -

- ض -

- ع -

- غ -

- ف -